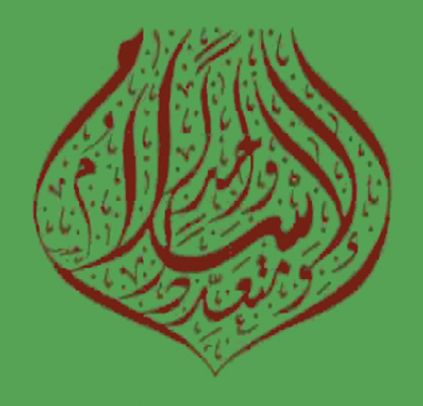
الإسلام واحداً ومتعدداً

إسلام الساسة



سهام الدبابي الميساوي







ص. ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـــ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـــ ١ ـــ ٩١٦
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
أيار (مايو) ٢٠٠٨



إسلام السّاسة

سهام الدّبابي الميساوي



رابطة العقلانيين العرب

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت



«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة أشرف عليها

الدكتور عبد المجيد الشرفي



المقدّمة

في السّاسة ودراسة إسلامهم

يلبّي الدين حاجات معرفيّة وسلوكيّة عميقة، ويساهم في توطيد الانسجام الاجتماعيّ وتحقيق الوحدة العضويّة؛ إنّه يمدّ الجماعة بتصوّر للإنسان والكون والحياة والموت، ويمدّها بالقيم والمعايير والقواعد المنظّمة للاجتماع، فيساهم الدين في تنميط التمثّلات والأفعال وتمكين الأفراد من المعاني التي يكسبونها لأفعالهم في بنائهم اليوميّ للواقع.

وإذا كانت المعتقدات المشتركة والقيم والطقوس الجامعة تساهم في نحت التماثل المحقّق للهويّة الدينيّة، فإنّ الاختلاف المبنيّ على أساس السلطة والمعرفة هو الذي يؤدي إلى تعدّد في مستوى تمثّل الدين وتأويله والتعبير عنه وتطبيقه، هكذا يكون، مثلاً، تمثّل العالم المتصرّف في المقدّس وسلوكه مختلفين عن تمثّل المتقبّل للعلم أو الجاهل به وسلوكهما.

يساهم كلّ من السنّ والنوع والمنزلة والدور والوظيفة في تحديد المعرفة والسلوك الدينيين، بل إذا ما تجاوزنا المجتمع الواحد إلى المجتمعات المختلفة التي تشترك في الانتماء إلى نفس الديانة



زجـه، رغم هذا الاشتراك، تختلف في طرق ممارستها للدّين والتعبير عنه. وإذا كان من المفيد دراسة تجلّيات الدّين في هذه المجتمعات فإنّه من الناجع الالتفات إلى ممارسة الأطفال والشباب والشيوخ والنساء والرجال والأسياد والعبيد والعامّة والخاصّة للدين. فلئن اشتركت هذه الفئات في انتمائها إلى الإسلام والتعبير عن تديّنها بهذا الدين، فإنّ بعض الخصائص تميّز كلّ فئة عن الأخرى في مستوى بعض التمثّلات للدين ومستوى بعض السلوكات.

ولقد بدا لنا من المفيد البحث في إسلام إحدى هذه الفئات، فاخترنا فئة من فئات الخاصّة هي **ملوك الإسلام** أو **ساسته**.

ولا يمكن بطبيعة الحال للباحث الفرد أن يلمّ بإسلام الملوك، فهذا عمل فريق يتعمّق في تاريخ الدول الإسلامية وحيوات ملوكها ويستغل تمثّل الأدباء لهم ولسياستهم وتفكير الفلاسفة والمتكلّمين في السياسة وتآليف الفقهاء في فقهها. لذلك اكتفينا في بحثٍ غايته إبراز الخصائص الكبرى **لإسلام الملوك**، ببعض ما يميّز إسلام الأمويّين والعبّاسيين والفاطميّين والمرابطين والموحّدين، مركّزين خاصّة على ما يجمع بينهم من تصوّر للإسلام وسلوك دينيّ. وإذ اهتممنا بهؤلاء فلأنّهم اعتبروا أنفسهم خلفاء وأظهروا حكومة دينيّة وسياسة شرعيّة. واقتصارنا عليهم لم يمنعنا أحياناً قليلة من الإشارة إلى غيرهم إشارة عابرة كلّما دعت الحاجة إلى ذلك.

و لا بدّ من أن نشير إلى أنّ المصادر العربيّة تختلف في تمثيل الخلفاء والأمراء والسلاطين. فلئن صوّرت الأخبار التاريخيّة والأدبيّة بعض ما يتّصل بعقيدة السائس وسلوكه الدينيّ، كما كانا في الواقع الذي تمثّله المؤرّخ وحكاه الأديب، فإنّ أدب مرايا الملوك والأمراء



وكتب الفقه تعرض الصورة المثلى التي يجب أن يكون عليها السائس المسلم الحازم الحارس للدين المطبّق للشريعة. وما هو أخبار يقع تضمينها داخل خطاب الأدب السلطانيّ والفقه يخدم صورة المثال الذي يناقضه الخبر أو يؤيّده. كما أنّه لا يفوتنا أن نذكّر باختلاف صورة السائس الدينيّة حسب مذهب المؤرخ أو الأديب المتصرّف في خطابه. فصورة بني أميّة في المصادر السنيّة ليست صورتهم في المصادر الشيعيّة، وصورة بني العبّاس في المصادر العبّاسيّة ليست صورتهم في المصادر الفاطميّة... الخ.

وعلى اختلاف أنواع الخطاب التي صوّرت الملوك وبقطع النّظر عن كونها أنتجت صورة ثابتة أو متغيّرة ورسمت صورة واحدة أو صوراً متعدّدة، فإنّ في شتّى النصوص إشارات إلى تديّنهم تسمح بالتساؤل عن إسلامهم. فهل يختلف إسلام الملوك عن إسلام الرعيّة أم هل تشترك الخاصّة السياسيّة مع غيرها في إسلام واحد؟ وإن كانت هذه الخاصّة تختلف في إسلامها عن غيرها فهل يعود هذا الاختلاف إلى اشتغالها بالسياسة أم يعود إلى كونها تسوس المجتمع وفق قانون إلهي؟ فذلك يعني أن إسلامها ليس ديناً يخصّ الفرد فحسب بل هو إلى جانب كونه كذلك إسلاماً سياسيّاً ناتج عن كون السياسة المتّبعة سياسة دينيّة.

ليس البحث في علاقة السياسة بالدين بالأمر الجديد، فقد تعدّدت الدراسات عن الخلافة السنيّة والإمامة الشيعيّة، ولكنّا لم نعثر، فيما اطلعنا عليه، على عنوان يتعلّق بـ"إسلام الخلفاء" أو "إسلام الملوك" أو "إسلام الساسة" أو "إسلام الخاصّة" ويتساءل عمّا يميّز هذا الإسلام في مستوى السلوك بالخصوص.



وإذا كانت طبيعة البحث في إسلام الحكّام تقتضي إبراز نهجهم السياسيّ وطبيعة ملكهم، وهذا موضوع تناوله المختصّون في الإسلام السياسيّ ولا ندّعي إتياننا فيه بجديد، فإنّ تحليل بعض مظاهر سلوك الساسة الدينيّ والإشارة إلى رسوم/مراسم ملكهم وطقوسهم ورموزه أمر نحسبه طريفاً، يوسّع من مجال الدراسة السياسيّة في الإسلام. وما يدعونا إلى دراسة ظهور الملوك هو اعتبار كلّ نسق سلطوي جهازاً لعبيّاً Ludique والساحة السياسيّة مسرحاً يؤدّي فيه الحاكم أدواراً شبيهة بأدوار الممثّل، وفنّ السياسة فنّاً ممسرحاً او فناً مشهدياً[1]. إنّه لا يكفي، في نظرنا، البحث في شرعيّة السلطة من دون التفكير في الصور الدينيّة الممسرحة التي يظهر بها الملك خليفة مقدّساً ساهراً

---

(١) المسرحة أو المشهدة théâtralité مفهوم استعملته سوسيولوجيا التفاعل La sociologie de l'interaction حين بيّنت أنّ وضعيّة المواجهة la situation de face à face وضعيّة طقسيّة تكون فيها الهيئة والحركات والكلمات علامات محدّدة للصورة التي ينتظر أن يكون عليها الفاعل في الوضع التفاعليّ. وتحيل هذه الصورة على هويّته الشخصيّة والاجتماعيّة، وأنّ الفاعلين أشبه بالممثّلين الذين يختلف سلوكهم على خشبة المسرح عن سلوكهم في الكواليس. انظر:

Goffmann (E), *La mise en scène de la vie quotidienne*, Minuit, Paris 1975.

1 - La présentation de soi.

2 - Les relations en public.

Goffmann (E), *Les rites d'interaction*, Minuit, Paris 1975.

كما تبدو قيمة المسرحة واضحة في السوسيولوجيا التي اهتمّت باللعبيّ وبيّنت العلاقة بين اللعب والايديولوجيا في المجتمع المرئي. انظر: Duvignaud (J), *Fêtes et civilisations*, Actes Sud, 1991. وبين اللعبيّ والطقسيّ، انظر: Huizinga (J), *Homo-Ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, Paris, 1951. =



على الدين، مطبقاً للشريعة، ومن دون إبراز الوجه الدينيّ الملازم للوجه السياسيّ، وكلاهما ناحت لهويّة الإمام. إنّ دراسة بعض الآداب والرسوم والطقوس تمكّن من إدراك حاجة الملك إلى الترميز الدينيّ لتحقيق السلطة وإثبات شرعيّة الحكم[1].

إنّ الدراسات عن السلطة في الإسلام، والإسلام السياسيّ، وفقه

= ووظّفت الأنتروبولوجيا السياسيّة مفهوم المسرحة منطلقة من الصور الماكيافليّة التي تطابق بين الأمير والصانع والنبيّ والبطل، تلك الصور التي تضفي قداسة على أفعاله. ولقد جعل ج. بلانديه (G. Balandier) في كتابه *Le pouvoir sur scènes*, Balland, Paris 1992 . تحليلاً لفنّ السياسة باعتباره فنّاً مشهدياً وجعل فيه الفاعل السياسيّ ممثلاً يخدم الواقع بالمتخيّل ويتوسّل الطقوس والرموز للتعبير عن سلطته وإنتاج الطاعة والخضوع والتبعيّة.

(١) إنها لكثيرة الدراسات التاريخيّة والأنتروبولوجيّة والسوسيولوجيّة الغربيّة التي أشارت إلى العلاقة بين الطقسيّ والسياسيّ وإلى دور صورة الملك الدينيّة في إنتاج الفعل السياسي. انظر مثلاً:

Abélès (M), *Anthropologie de l'Etat*, Armand Colin, Paris 1990; Adeler (A), *Le pouvoir et l'interdit, Royauté et religion en Afrique noire*, Albin Michel, Paris 2000; Bloch (M), *Les rois thaumaturges*, Strasbourg 1924; Broberger (C), «Paraître en public» in *Terrain*, n°15, Oct. 1990; Déloye (Y), «Le protocole du pouvoir politique. Sociologie historique de l'obéissance politique en France», in *Le protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*. Sous la direction d'Yves Déloye, Elauine Haroche et Olivier Ihl, L'Harmattan, Paris 1996; Kantorowicz (E.H), *Les deux corps du roi*, Gallimard, Paris 1989; Lardellier (P), *Théorie de lien rituel*, l'Harmattan, Paris 2000; Lawrence Bruyant (V), *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony : Politics, Ritual and Arts in the Renaissance*, Droz, Genève, 1986; MacDermott (J.P), *State and Court Ritual in China*, University of Cambridge, Cambridge 1999; Marin (L) *Le portrait du roi*, Eds de Minuit, Paris 1981; Mondosio (J.M) «Apprendre à être bon prince» in *Autrement*, n°20, 1996; Ruiz (T.F), «Festivités, couleur et symboles de



السياسة، والأدب السلطاني، والفقيه والسلطان كثيرة، كلّها تعرض لعلاقة السياسة بالدين وتجلو جوانب من إسلام الخاصّة[1].

= pouvoir en Castille au XV[e] siècle» in *Annales E.S.C.*, 46[ème] année, n°3, 1991; Wintroub (M), «L'ordre du rituel et l'ordre des choses, l'entrée royale d'Henri II à Rouen (1550)», in *Annales Histoire, Sciences sociales*, 56[ème] Année, n° 2, 2001.

(١) انظر مثلاً: إبراهيم (أيمن)، **الإسلام والسلطان والملك**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ١٩٩٨؛ أركون (محمد)، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، مركز الإنماء القومي، بيروت/باريس ١٩٩٠؛ بنسعيد (سعيد)، **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسي للماوردي**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٠؛ الجابري (محمد عابد)، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ١٩٩٦؛ نفسه، **العقل السياسي العربي**؛ جدعان (فهمي)، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٨٩؛ الجويلي (محمّد)، **الزعيم السياسيّ في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس**، سراس للنشر، تونس ١٩٩٢؛ حسن (سعد محمد)، **المهديّة في الإسلام منذ أقدم العصور حتّى اليوم**، دار الكتاب العربي بمصر، ١٩٥٣؛ الحنيطي (سعد خلف)، **الفقيه والسلطان**، دار البيادق، عمّان، ١٩٩٩؛ الريّس (محمد ضياء الدين)، **النظريات السياسيّة الإسلامية**، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٦؛ السيّد (رضوان)، **الأمّة والجماعة والسلطة، دراسات في التفكير السياسيّ العربي**، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤؛ نفسه، «السلطة في الإسلام: دراسة في نشوء الخلافة»، **المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام (بلاد الشام في صدر الإسلام)** ١٩٨٧؛ نفسه، «الخلافة والملك: دراسة في الرؤية الأموية للسلطة»، **المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام (بلاد الشام في العهد الأمويّ)** ١٩٨٩؛ نفسه، **الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٧؛ شرف (محمد جلال) ومحمد (عبد المعطي)، **الفكر السياسي في الإسلام**، =



كما أنّ الدراسات التي تؤرّخ لملك من الملوك فيها وصف لما يتّصل بعقيدته وسلوكه الدينيّ وسياسته الشرعيّة. وكذلك الإشارات إلى إسلام الخاصّة مبثوثة في الدراسات التي أرّخت لدولة

= **شخصيات ومذاهب**، دار الحديث، الاسكندرية، ١٩٧٨؛ شلق (الفضل)، «الفقه والدولة الإسلامية: دراسة في كتب الأحكام السلطانيّة»، **الاجتهاد**، عدد ٤، ١٩٨٩؛ عبد الرازق (علي)، **الإسلام وأصول الحكم**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨؛ عبد اللطيف (كمال)، **في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩؛ عطوان (حسن)، **الأمويون والخلافة**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦؛ نفسه، **الفقهاء والخلافة في العصر الأموي**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١؛ عمارة (محمّد)، **الإسلام وفلسفة الحكم**، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩؛ نفسه، **الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩؛ العلام (عز الدين)، **الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسيّ**، عالم المعرفة، فبراير ٢٠٠٦؛ عمامو (حياة)، عيسى (لطفي)، التايب (منصف)، **السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية**، دار أمل للنشر، تونس، ٢٠٠٥؛ غليون (برهان)، «أصل السلطة في الإسلام»، **الاجتهاد**، عدد ١٤، ١٩٩٢؛ نفسه، **نقد السياسة الدولة والدين**، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣؛ كوثراني (وجيه)، **الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفويّة والقاجارية والدولة العثمانيّة**، بيروت، دار الطليعة ١٩٩٠؛ ماجد (عبد المنعم)، **التاريخ السياسي للدولة العربيّة**، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٥؛ هوّاري (زهير)، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، عمان، ٢٠٠٣؛ ياسين (عبد الجواد)، **السلطة في الإسلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت، ١٩٩٨.
ومن دراسات المستشرقين المعرّبة: بيليايف (ب)، **العرب والإسلام والخلافة** (ترجمة أنيس فريحة)، الدار البيضاء للنشر/ بيروت، ١٩٧٣؛ =



من الدول، وحلّلت بعض الظواهر التاريخيّة[1]. وسارت هذه الدراسات جميعها في اتّجاهات ثلاثة: دراسة الإسلام السياسيّ

= ريتشار (بان)، **الإسلام الشعبي، عقائد وايديولوجيات**، (تر. حافظ الجمّالي)، دار عطيّة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦؛ فلتن (فان)، **السيطرة العربيّة والتشيّع والمعتقدات المهديّة في ظلّ خلافة بني أميّة** (تر. إبراهيم بيضون)، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٦٦؛ فلهوزن (يولوس)، **أحزاب المعارضة السياسيّة والدينيّة في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة** (تر. عبد الرحمن بدوي)، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٨؛ لامبتون (أ.ك.س.)، «الفكر السياسي عند المسلمين» في **تراث الإسلام، II**، سلسلة عالم المعرفة، ط٢، رقم ٢٣٤، ١٩٩٨؛ لومبار (موريس)، **الإسلام في عظمته الأولى** (تر. ياسين الحافظ)، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٧؛ وات (مونتغمري)، **الفكر السياسيّ الإسلاميّ** (تر. صبحي حديدي)، دار الحداثة بيروت، ١٩٨١.

ومن الدراسات الأجنبية، نذكر:

Abel (A), «Le khalife, présence sacrée», *Studia Islamica*, 7, 1957; Arnold (T.W), *The Calihate*, Oxford, 1965; Crone (P) and Hinds (M), *God's Caliph: Religious Authority in the First Centry of Islam*, Cambridge U.P., 1986; Ferjani (M. Ch), «Politique et religieux dans la pensée et dans l'histoire du monde musulman», *Prologues*, 2002; Idem, *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris 2005; Lapidus (I.M), «The Separation of State and Religious» in *IMES*, VI, 1975; Idem, *A History of Islamic Societies*, Cambridge UP., 1988, chp. VII, pp. 120-125; Laoust (H), *La pensée et l'action politique d'al Mawardi*. Ed. Geuthner, Paris, 1968; Rosenthal (E.I.J), *Political Throught in Medieval Islam: An Introductutory Outline*, Cambridge, 1968.

(١) انظر ما كتبه المستشرقون عن مختلف الدول الإسلاميّة، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: Arié (R), Bianquis (T), Elisseff (N), Gardet (L), Lammens (H), Muir (W), Nallino (C.A.), Provençal (L), Sourdel (D), Tyan (E)...

وانظر أيضاً: Dachraoui (F), *Le califat fatimide au Maghreb 296-362/909-* =



التاريخيّ ودراسة التفكير السياسيّ ودراسة خطاب الآداب السلطانيّة.

ولئن كان للخاصّة إسلامها السياسيّ الذي يميّزها فإنّها تنتمي إلى المجتمع الكلّي، ولا يلغي تميّزها تشابهها مع بقيّة أفراد الأمّة

= *973. Histoire politique et institutions*, S.T.D, Tunis, 1981. وانظر السيّد (أيمن فؤاد)، **الدولة الفاطميّة في مصر، تفسير جديد**، الدار المصرية اللبنانيّة، القاهرة، ٢٠٠٠؛ عمر (فاروق)، **طبيعة الدعوة العبّاسيّة**، دار الارشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠؛ نفسه، **الخلافة العبّاسيّة**، الشروق، عمّان، ٢٠٠٣.

أمّا فيما يتعلّق بالملوك فانظر: الأفغاني (سعيد)، «معاوية في الأساطير»، بحث منشور في مجلّد **المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام ١٩٧٤**، الدار المتّحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤؛ بوريبة (رشيد)، **ابن تومرت**، (تر. عبد الحميد حاجيات)، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ١٩٨٢؛ حتاملة (عبد الكريم)، **المعتمد في خلافة المعتضد بالله العبّاسي**، المطابع التعاونية، عمّان ١٩٨٤؛ سيّد الأهل (عبد العزيز)، **الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠؛ عطوان (حسن)، **الوليد بن يزيد، عرض ونقد**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨١؛ العقيلي (عمر)، **يزيد بن معاوية وعصره**، الرياض، ١٩٨٨؛ عنان (محمد عبد الله)، **الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية**، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٥٩؛ النجار (عبد الحميد)، **المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته وأثره بالمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٣؛ هدارة (مصطفى) **المأمون الخليفة العالم**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٥؛ الهديب (فريال)، **صورة يزيد بن معاوية في الروايات الأدبيّة، دراسة نقديّة**، دار أميّة، الرياض، ١٩٩٥

Goldziher (I), M., *Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le . Nord de l'Afrique au XI siècle* [trad. Gaudefroy-Demombyne] Alger, 1903; Lammens (H), *Le califat de Yazid Ier*, extrait des Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, Imprimerie catholique, Beyrouth 1921; Sourdel (D), «La politique religieuse du calife 'abbaside al Ma'mun» *REI.*, XXX, 1962.



وتديّنها بدين الجماعة. وليس الإشكال يتمثّل في ما إذا كان للسّاسة دين يخصّهم أفراداً ويدمجهم في الجماعة، ولكنه قد يكون من المفيد النظر في الطريقة التي أشارت بها نصوص العربية إلى هذا الدّين.

فهل اكتفت المصادر بوصف الإسلام السياسيّ عندما أخبرت عن الساسة أم ذكرت السلوك الدينيّ بقطع النظر عن كون صاحبه خليفة أو أميراً أم تراها حتى في وصفها لهذا السلوك لم تتجرّد عن وصف السلوك باعتباره سلوك راعٍ، ممّا يؤدّي إلى التعظيم والتضخيم أو التقبيح والاتّهام، فيخفي الحكم المعياريّ حقيقة السلوك؟ وهل خطاب الآداب السلطانيّة يذكّر السّائس بسلوك مثاليّ يجب أن يتحلّى به كلّ مسلم أم هو يضع سلوكاً لمسلم متميّز عن بقيّة المسلمين؟



الفصل الأول

الملك الشرعيّ: في تأليه السياسيّ وقداسة الملوك

تمّ التركيز في الإسلام على الوحدة العضويّة الدينيّة أي على جماعة تلتفّ حول الدين، وتتعاون على البرّ والتقوى، وتكبر في الإيمان، وتقوى بنشر الإسلام والذود عنه، فارتبط الاجتماع بالدين[1]. وكان الرسول، صاحب هذا الدين، قائداً روحيّاً وسياسيّاً في آن، جمع بين الدين والدولة، وكان الدين سياسة له، فارتبط الدين بالسياسة في تصوّر المسلمين لها، وكان تمثّل الخلافة على أنّها قيام بما كان يقوم به السابق من دور: لم يتمثّل الخلفاء الراشدون الخلافة سياسة دنيويّة بل فهموها باعتبارها مواصلة لما كان يقوم به الرسول في تنظيم شؤون الدنيا بالدين، وفي مواصلة نشره وحمايته،

---

(١) يقول برهان غليون في هذا الصدد: «أصبح الدين هو المؤسس للاجتماع السياسيّ، والاشتراك في العقيدة أساس هذا الاجتماع، وغاية هذا الاجتماع السعادة في الدنيا والآخرة سعادة مستمدّة من الخضوع لله وتعاليمه والقيم السماويّة». **نقد السياسة، الدولة والدين**، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣، ص ص ٥٢ ـ ٥٣.



فكان الجهاد في سبيل اللّه أكبر مهامّهم.

ورغم سيطرة السياسة في عهد عثمان، بدا الدين هدفاً للدولة، فأصبح قانوناً تطبّقه الدولة وتحميه في نفس الوقت، وأصبحت الدولة نفسها الشرط لوجود الدين، وترابط الدين بالدولة والسياسة بالجماعة، وأصبحت الأمّة سند الدولة والدولة حامية للأمّة[١].

إلاّ أنّ الدولة، في المنظور الأنتروبولوجيّ، لا تتمّ و لا تكتمل وتقوى وتعظم إلاّ إذا ما ارتكزت على أصل أساسيّ هو المجتمع نفسه[٢]. وهذا ما بيّنه ابن خلدون حين أشار إلى أنّ الوازع الدينيّ وحده لم يكفِ لقيام الدولة وتطوّرها في الإسلام، وقدّم وازع العصبيّة، وهو وازع اجتماعيّ، شرطاً لقيام الدولة وقوّتها[٣]. ورغم تخلّص هذه الدولة التي أشار إليها ابن خلدون، من الدين (إذ قامت بالسيف)، فإنّها احتاجت إليه يضفي عليها الشرعيّة، ويكرّس صبغتها الإكراهيّة الضاغطة[٤].

---

(١) م. ن. ص ص٦٩ ـ ٧٠، ٨٣ ـ ٨٧.

(٢) بيّن مارسيل غوشيه Marcel Gauchet أنّ الدولة لا تتمّ و لا تكتمل من دون التخلّص من الدين. فإذا كانت الدول الأولى قد تجذّرت في الدين فإنّ المنطق الدّاخلي لتطوّر الدولة وقوّتها وعظمتها، كلّ ذلك يقوم على «إفلاس مرجعيّة المجتمع إلى أصلٍ غيره». «La dette du sens et les racines de l'Etat» in *Libre* 77-2, Payot, Paris, 1977, p. 37.

(٣) ابن خلدون، **المقدمة**، دار البيان، بيروت، د.ت، فصل في «انقلاب الخلافة إلى ملك».

(٤) قد تستعين الدولة بالدين إذ الضغط الذي يرتبط بالدين يساهم في دفع المجتمع إلى احترامها والخضوع لها. م.ن، ص ١١، أنّ العلاقة بين الدين والمجتمع والضغط دروكيميّة Durkheimienne (نسبة إلى دوركهايم).



«لا أحد من الحكّام في التاريخ الإسلامي استغنى أو كان في إمكانه أن يستغني عن إعلان التمسّك بالدين، لأنّه لا أحد منهم كان يستطيع أن يلتمس الشرعيّة لحكمه خارج الإعلان عن خدمة الدين والرفع من شأنه»[(١)]. فقد أعلن بنو أميّة إبقاءهم لمعاني الخلافة «من تحرّي الدين ومذاهبه والجري على منهاج الحق»[(٢)]، وساست دولة بني العبّاس «العالم سياسة ممزوجة بالدين والملك»[(٣)]، وكانت العقيدة الإسماعيليّة في الإمامة الأسّ الذي ارتكزت عليه الدعوة الفاطميّة، وكان «للمصامدة الدعوة الدينيّة باتّباع المهدي فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوّة عصبيّتهم بها»[(٤)].

ورغم انقلاب الخلافة إلى ملك، وقيام السلطة الأمويّة على القهر، واستعمال القوّة وتحكيم السيف، وتحوّل الجيش إلى أداة دفاعيّة أمنيّة أكثر منها جهاديّة، والإخلال بمبدأ الشورى عند إثبات نظام ولاية العهد، فإنّ الأمويين أذاعوا أنّ خلافتهم تقليد من اللّه، وأنّ ملكهم بقضاء منه وقدر، وأنّهم يعملون بإذنه طائعين لأمره، وأنّ خضوع المسلمين لهم وطاعتهم قدر سماويّ. ولم يعتبر الأمويّين أنّهم أفضل العرب نسباً وأقواهم عصبيّة فحسب، بل هم أحسن المسلمين ديناً وتقى جاؤوا ليوحّدوا جماعة تفرّقت، ويجمعوا أمّة شقّت فيها عصا الطاعة[(٥)].

---

(١) الجابري، **الدين والدولة**، ص ٦٢.

(٢) ابن خلدون (عبد الرحمن)، **المقدمة**.

(٣) ابن الطقطقى (محمد بن علي)، **الفخري في الآداب السلطانيّة والدول الإسلاميّة**، دار القلم العربيّ، حلب ١٩٩٧، ص ١٣٩.

(٤) ابن خلدون، ص ١٥٨.

(٥) ابن خلدون، ص ٢٠٥. البلاذري (أحمد)، **أنساب الأشراف**، شتاينز. =



أدرك الأمويّون أنّ قرابتهم لعثمان (٢٣ ـ ٣٤ هـ)[*] لا تشكّل مبدأ ينشر شرعيّة خلافتهم، فجنحوا إلى مذهب الجبر في الخلافة، واعتمدوا عليه لإثبات شرعيتها. ودعّم شعراؤهم هذا التفويض الإلهيّ في قصائدهم[١]، وبرّر الخلفاء بالجبر هدفهم إلى توحيد الجماعة وقضاءهم على شقّ عصا الطاعة، واستعملوا هذين المبدأين في مواجهة المعارضين، فهذا يزيد بن معاوية (٦٠ ـ ٦٤ هـ) مثلاً يبرّر قتل الحسين بقضاءٍ من اللّه الذي يُؤتي الملك من يشاء وينزعه ممّن يشاء[٢].

اعتبر الأمويّون الخلافة مؤسّسة مصونة بحفظ اللّه ورعايته، وهي وسيلة إلى إظهار الحقّ وإقرار العدل وتطبيق الشريعة، وقد رووا عن الرّسول أحاديث في معاوية[٣] كما روت الشيعة في عليّ (٣٥ ـ ٤٠ هـ).

ولقد حرص معاوية على الظهور في ثوب الدين، فها هو يقول

= فيسبادن، ١٩٧٩، IV، ج ١، ص ٢٤؛ الجابري، **الدين والدولة**، ص ص ٨٣ ـ ٨٤؛ السيّد، **الأمّة والجماعة والسلطة**، ص ص ١٢٩ ـ ١٣٠؛ عطوان (حسين)، **الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأمويّ**، دار الجيل، بيروت، ١٩٦٨، ص ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤؛ هوّاري، ص ص ٢٥٤ و ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(*) الأرقام هنا تشير إلى فترة حُكم أو خلافة الشخص المعنيّ (الناشر).

(١) عطوان، **الأمويّون والخلافة**، ص ص ١٩ ـ ٢١.

(٢) هوّاري، ص ٤٧٠.

(٣) «اللّهمّ اجعله هادياً واهده واهد به»، «اللّهمّ علّم معاوية الكتاب والحساب وقه العذاب»، «الأمناء ثلاثة أنا وجبريل ومعاوية»، «ويبعث معاوية وعليه رداء من نور الايمان». ابن الأثير (محمد)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٧، II، ص ٤١٩؛ ٧، ص ٢٠٠.



في «مرضه الذي مات به: إنّ رسول اللَّه صلّى اللَّه عليه وسلّم كساني قميصاً فرفعته، وقلّم أظفاره يوماً، فأخذت قلامته فجعلتها في قارورة، فإذا متّ فألبسوني ذلك القميص وقطّعوا القلامة واسحقوها وذرّوها في عينيّ وفي فيّ، فعسى اللَّه أن يرحمني ببركتها»[١].

تحدّد حركة الإكساء الصورة التي يجب أن تكون عليها الذات وتحدّد الوظيفة والدور والمرتبة. وإذ أعلن معاوية عن إكساء الرسول إيّاه قميصاً، فإنّه أشار إلى توريثه هيبته وسلطته الماديّة والروحيّة. أمّا الأظافر فهي في المتخيّل البشريّ رمز إلى الطاقة الغريزيّة والحيويّة، وهي عندما تقلّم، في المعتقدات القديمة، تبقى متّصلة بالكلّ الذي انفصلت عنه، فيها من خصائصه. فمعاوية حافظ رمزيّاً على الرسول واستمدّ منه الطاقة والقوّة والسلطة. وهو في هذا النصّ يطلب نفس الثوب الروحي، يعبر به إلى عالم ما بعد الموت، كما عبر به إلى عالم المُلك، وينشد أن تصبح الأظافر غباراً يذرّ في الأعين والفم، فتكون كالغبار والرماد رمزاً إلى البذرة الخلاّقة، تدخل العينين فتدخل مرآة النفس، وتدخل الفم فتدخل آلة الروح فيتهيأ الميّت إلى عالم ما بعد الموت وقد ذرّ فيه من الإلهيّ ما قد يرفعه إلى السماء.

ومثل القميص الذي كساه الرسول معاوية نجد، في الأحاديث التي وضعها أهل السنّة في فضل معاوية، الرسولَ يهديه قلماً يكتب به آية الكرسيّ، ويعطيه سهماً، ويعطيه سفرجلاً يلقاه بذلك في الجنّة[٢].

---

(١) الطبري (محمد جرير)، **تاريخ الأمم والملوك**، دار عويدات، بيروت، د.ت.، ٧، ص ٣٢٦.

(٢) ابن الجوزي، **الموضوعات**، المكتبة السلفيّة بالمدينة المنوّرة، ١٩٦٦، II، ص ص ١٥ ـ ٢٣.



وحرص الخلفاء في خطبهم على سلطانهم الدينيّ، فذكّر يزيد بن معاوية في خطبته التي ألقاها بعد موت أبيه بأنّ والده «كان حبلاً من حبال اللّه، مدّه ما شاء أنّ يمدّه ثمّ قطعه حين شاء أن يقطعه»[1]. ولمّا دفن عبد الملك (٦٥ ـ ٨٦ هـ) أثنى الوليد (٨٦ ـ ٩٧ هـ) على أبيه الذي وليّ الأمّة، أقام فيها «ما أقام اللّه من منار الإسلام وأعلامه من حجّ البيت وغزو الثغور وشنّ الغارة على أعداء اللّه»، ودعا الناس إلى الطاعة ولزوم الجماعة[2]. ولمّا انتهى الأمر إلى سليمان (٩٧ ـ ٩٩ هـ) صعد المنبر فحمد اللّه وأثنى عليه وصلّى على الرسول ودعا عباد اللّه إلى اتّخاذ كتاب اللّه إماماً والرضا به حكماً وجعله هادياً ودليلاً[3]. وخطب عمر بن عبد العزيز (٩٩ ـ ١٠١ هـ) في الناس قائلاً: «أيّها الناس، إنّه لا كتاب بعد القرآن ولا نبيّ بعد محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم، ألا إنّي لستُ بقاض ولكنّي مقتد، ألا وإنّي لست بمبتدع، ولكنّي متّبع. إنّ الرجل الهارب من الإمام الظالم ليس بعاص ولكن الإمام الظالم هو العاصي، ألا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[4]. وجاء في بيعة الوليد بن يزيد بن عبد الملك (١٢٥ ـ ١٢٦ هـ) أنّ اللّه قلّده طوق الخلافة واختاره لتوثيق دينه

---

(١) ابن قتيبة الدينوري (عبد اللّه)، **عيون الأخبار**، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت، II، ص ٢٩٠.

(٢) ابن الأثير (محمّد)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩، ص ص ٥٢٢ ـ ٥٢٣.

(٣) المسعودي (علي)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٠، IV، ص ٦٥.

(٤) م.ن.، ص ١٨.



والذبّ عنه[١]. كما جاء في العهد بالبيعة لأبناء الوليد بن يزيد بن عبد الملك أن اللَّه أراد أن يكون الخلفاء ورثة الأنبياء. أراد أن تكون الخلافة في الأرض تُبقي العباد، وهو الذي «علم أن لا قوام لشيء ولا صلاح له إلاّ بالطّاعة التي يحفظ بها حقّه ويمضي بها أمره وينكل بها عن معاصيه»[٢]. فطاعة الخلفاء إرادة إلهيّة، ومن تمرّد على هذه الطاعة متعرّضاً لحقّ الخلفاء «صرعه اللَّه»، ومن فارق جماعتهم «أمكنهم اللَّه منه وسلّطهم عليه وجعله نكالاً وموعظة لغيره»[٣].

وألحّت خطب ولاة الأمويين هي أيضاً على الطاعة للسلطان، وقد توسّلت صور العذاب الأليم لأهل المعصية، وذكّرت بتهافت الشهوة وفناء العاجلة، وحذّرت من انتهاك حرمة الإسلام وجعلت السلطان يسوس الناس بسلطان اللَّه. فهذا زياد بن أبيه[٤] يخطب في أهل البصرة قائلاً: «أيّها الناس إنّا أصبحنا لكم ساسة وعنكم ذادة نسوسكم بسلطان اللَّه الذي أعطانا ونذود عنكم بفيء اللَّه الذي خوّلنا. لنا عليكم السمع والطاعة فيما أحببنا ولكم علينا العدل فيما ولّينا»[٥].

---

(١) جاء في **تاريخ الأمم والملوك** للطبري: «خصّه اللَّه بها (الخلافة) فقلّده طوقها ورمى إليه بأزمّة الخلافة» و «اختار (اللَّه) أمير المؤمنين لخلافته ووثائق عرى دينه»، VII، ص ٢١٦.

(٢) م. ن.، VII، ص ٢٢٠.

(٣) م.ن، ص.ن.

(٤) «كان زياد أوّل من شدّ أمر السلطان وأكّد الملك لمعاوية وألزم الناس الطاعة وتقدّم في العقوبة وأخذ بالظنّة وعاقب على الشبهة وخافه الناس في سلطانه خوفاً شديداً». الطبري، ٧، ص٢٢٢.

(٥) ابن الأثير، **الكامل**، IV، ص ص ٤٤٨ ـ ٤٤٩؛ الطبري، ٧، ص ٢٢٠.



وتجدر الإشارة إلى أنّ زياداً ربط في خطبته بين تمرّد البصريين على السلطان وتجاوزهم لأوامره وعصيان اللَّه، فقرن بين الفوضى الدنيويّة المهدّدة للنظام القائم، والتمرّد على القانون الإلهيّ المولّد للعقاب. أمّا العقاب في هذه الخطبة فهو عقابان: قتل وقطع ألسنة يشرعنهما الخطيب بتحويله العقاب السياسيّ عقاباً مسلطاً من اللَّه على عباده، ويجعل نفسه مطبّقاً لحدود اللَّه.

لا شيء غير الطاعة أظهر في خطب بني أميّة وكتبهم، فانظر الكتاب الذي كتبه الوليد بن يزيد عندما عقد البيعة سنة ١٢٥ هـ، ترَ فيه طاعة الخلفاء أمر اللَّه بلزومها، وتجد اللَّه «علم أن لا قوام لشيء ولا صلاح له إلاّ بالطاعة التي يحفظ اللَّه بها حقه ويمضي بها أمره وينكل بها عن معاصيه»، وتفهم أنّ في طاعة أولي الأمر هدى للأمّة والتئاماً لألفتها واجتماعاً لكلمتها ونعمة عليها وتثبيتاً لدينها[(١)].

ورغم حرص الأمويين على لباس ثوب الدين، فإنّ قوّة السيف في ملكهم كانت أظهر من سلطة الدين، ودور العصبيّة أبين من الوازع الدينيّ. وكان ابتعادهم عن أنموذج الخلافة واضحاً يدلّ عليه حنين عمر بن عبد العزيز إليه وطلبه سيرة عمر بن الخطاب (١٣ ـ ٢٣ هـ) يقتدي بها.

ورغم اختلاف عمر بن عبد العزيز عمّن ملك قبله من الأمويين في اقتدائه بالخلفاء الراشدين في حفظ الدين وسياسة الدنيا به وتوقه إلى العدل وردّ المظالم[(٢)]، فإنّ فكرة القدر ظلّت قائمة

---

(١) الطبري، VII، ص ص ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

(٢) انظر ابن عبد الحكم (عبد الرحمن)، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، المكتبة العربيّة بمصر/سوق الحمديّة، دمشق، ١٩٢٧.



في خلافته[1]. ولم يخفت الجبر الأموي إلاّ عند خروج يزيد بن الوليد (١٢٦ هـ)، في بيئة ظهرت فيها القدريّة وبذور الاعتزال، وطولب فيها بالعودة إلى كتاب اللَّه وسنة نبيّه، وإلى الشورى[2]. وقد بيّن يزيد خروجه على أهله في خطبته التي قال فيها بعد قتله الوليد: «إنّي واللّه ما خرجت أشراً ولا بطراً ولا طمعاً ولا حرصاً على الدنيا ولا رغبة في الملك، وإنّي لظلوم لنفسي إن لم يرحمني ربّي، ولكن خرجت غضباً للّه ولدينه وداعياً إلى كتابه وسنّة نبيّه صلّى اللّه عليه وسلّم حين درست معالم الهدى وطفئ نور أهل التقوى وظهر الجبّار المستحلّ الحرمة والراكب البدعة»[3].

ولقد اعتبر الأمويين السُنّةُ دينهم الدين الحقّ وجعلوا المعارضين من أصحاب الفرق الأخرى مارقين في الدين كفرة باللَّه[4]. وهذا المروق من الدين واتّباع الأهواء بغير هدى من اللَّه شرّع للأمويين طلب الخوارج ومحاربتهم والتنكيل بشيعة عليّ.

لئن رجعت الحركة العبّاسيّة في أصولها إلى الكيسانيّة[5]

---

(١) هوّاري، ص ٤٧١.

(٢) م.ن.، ص ص ٤٧٧ ـ ٤٨٥.

(٣) السيوطي (جلال الدين)، **تاريخ الخلفاء**، دار القلم، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٨٩.

(٤) اعتبر الأمويون الخوارج الأزارقة «جماعة مرقت من الدين واتّبعت أهواءها بغير هدى من اللّه»، الطبري، ص ١٢٠. وانظر ص ١٧٢.

(٥) الكيسانيّة قيل تعود إلى كيسان مولى علي بن أبي طالب وقيل إنه تلميذ لمحمّد بن الحنفيّة وقيل إنّه صاحب المختار وقيل إنه لقب المختار. والكيسانيّة هم الذين اشتهروا بموالاة محمّد بن الحنفيّة وابنه أبي هاشم. انظر ما جاء في الأشعري (أبو الحسن عليّ)، **مقالات الإسلاميين واختلاف** =



والهاشميّة، فإنّ وصيّة أبي هاشم لم تعد، بعد تأسيس الدولة العبّاسيّة، كافية للإقناع بشرعيّة الخلافة لأنّ هذه الوصيّة تربط العبّاسيين بالعلويين سياسيّاً وتصلهم بالكيسانيّة والهاشميّة عقديّاً[(١)].

فما إن قامت دولة بني العبّاس، حتى أثبت ملوكها أنّهم أحقّ بالخلافة من العلويين، وأنّ اللَّه خصّهم بقرابة الرسول وفضّلهم فوضعهم من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، واصطفاهم لهذا الدين مؤيّدين، قوّامين به، ذابّين عنه، ناصرين له، وجعل لهم من الفيء والغنيمة نصيباً، واختارهم ليظهر بهم الحق، ويدحض الباطل، ويصلح بهم ما كان فاسداً، ويهدي بهم النّاس بعد الضلالة ويبصّرهم بعد الجهالة[(٢)]. فكما أراد اللَّه النبوّة لمحمّد، أراد أن يكون بنو العبّاس خلفاء[(٣)]. فقد «روي أنّ الرسول ـ صلوات اللَّه عليه ـ كان يجري على الشريف ما معناه البشارة بدولة هاشميّة فزعم ناس أنّه قال: تكون لرجل من ولدي وزعم أنّه ـ عليه الصلاة والسلام ـ قال لعمّه العبّاس ـ رضي

= **المصلين**، سلسلة النشرات الإسلامية، بيروت ١٩٨٠، ص ص ١٨ ـ ٢٢؛ البغدادي (عبد القاهر)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٣، ص ص ٢٧ ـ ٢٨؛ الشهرستاني (أبو الفتح محمّد)، **الملل والنحل**، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦، ص ص ١٣٤ ـ ١٣٥. وانظر: القاضي (وداد)، **الكيسانيّة في التاريخ والأدب**، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٤، ص ص ٥٥ ـ ٧٢.

(١) عمر (فاروق)، **طبيعة الدعوة العبّاسيّة**، ص ص ١١٠ ـ ١١٨.

(٢) انظر خطبة أبي العبّاس عند البيعة له بالخلافة عند ابن الأثير، **الكامل**، ص ص ٤١١ ـ ٤١٢.

(٣) انظر رسالة أبي جعفر المنصور إلى محمد بن عبد اللَّه في الطبري، ص ص ٥٦٨ ـ ٥٧١.



اللَّه عنه وسلّم ـ إنّها تكون في ولدك»[1].

اعتبر العبّاسيون أنّ إرادة الخليفة هي تعبير عن الإرادة الإلهيّة وتنفيذ لها، وجعلوا ملوكهم سلاطين اللَّه في أرضه يسوسون بتوفيقه وتسديده[2]، ويعملون بكتابه وسنّة نبيّه ملتزمين بالعدل، رافعين المكروه، ناصرين المظلومين، باسطين الحقّ، قاطعين العدوان، رافعين المكروه، ناصرين المظلوم، متفقّدين أحوال الرعيّة. وطلبوا من المسلمين أن يعينوا الخلفاء على إقامة حقّ اللَّه وعدله وجمع الألفة بالطاعة. فبالطاعة تُقام فرائض اللَّه وحدوده وشرائع الإسلام وسننه، والطاعة هي التي تمنع اختلاف الملّة وقهر الدين وتفرّق الكلمة وخسران الدنيا والآخرة، والطاعة هي التي تُتمّ الخلافة

---

(١) ابن الطقطقى، ص ١٤٠. قالت الراوندية إنّ النبيّ قد نصّ على عمّه العبّاس بن عبد المطّلب ونصّبه إماماً للمسلمين وساقوا الإمامة بالنصّ والتعيين إلى أن انتهوا إلى أبي جعفر المنصور. الرازي (فخر الدين)، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨، ص ٦٣. والمعروف أنّ الراوندية هم شيعة بني العبّاس على أنّهم اختلفوا مع العبّاسيين بعد تأسيس الدولة. عمر (فاروق)، **الخلافة العبّاسية**، II، ص ٦٨. وقد جاء في **تاريخ الرسل والملوك** للطبري أنّ «الراوندية قوم ـ فيما ذكر علي بن محمد ـ كانوا من أهل خراسان على رأي مسلم صاحب دعوة بني هاشم يقولون ـ فيما زعم ـ بتناسخ الأرواح ويزعمون أنّ روح آدم في عثمان بن نهيك وأنّ ربّهم الذي يطعمهم هو أبو جعفر المنصور وأنّ الهيثم بن معاوية جبريل»، VII، ص ٥٠٥.

(٢) قال المنصور على منبر عرفة في خطبته: «أيها النّاس، إنّما أنا سلطان اللَّه في أرضه أسوسكم بتوفيقه ورشده، وخازنه على فيئه أقسمه بارادته». السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٣٠٢. وانظر تحليل الجابري لمنزلة الخليفة العبّاسي، وسلطته في **العقل السياسي العربي**، ص ص ٢٨٦ ـ ٢٩٠.



وتعزّها، طاعة اللَّه عن طريق طاعة الخليفة[1].

وقد ظهرت النزعة الدينيّة للدولة في العهود والوصايا. ففي عهد أبي جعفر إلى المهدي يوصيه بأن يكون أهلُ الدين أعضادَه، ويوصيه بتقوى اللَّه والعمل بطاعته والاستعانة به على أمر الدنيا والتقرّب بالدين إليه والجهاد في سبيل اللَّه وإهلاك عدوّه وإقامة العدل[2].

ولقد بدا العدل في كلّ الوصايا عنصراً من العناصر المكوّنة لصورة الإمام الدينيّة، فالعدل يرتبط في القرآن بالحكم بين الناس (النساء ٥٨٨) ويرتبط بالتقوى (المائدة ٨).

وقد تبنّت الدولة العبّاسيّة مذهب أهل السنّة والجماعة فحاول أبو العبّاس (١٣٢ ـ ١٣٦ هـ) والمنصور (١٣٦ ـ ١٥٨ هـ) والهادي (١٦٩ ـ ١٧٠ هـ) والرشيد (١٧٠ ـ ١٩٣ هـ) أن يعتمدوا على الإسلام كما فهمه أهل الحديث، وقد ساعد تبنّي الدولة لهذا المذهب على نشر الإسلام في إيران والتصدّي لحركات المعارضة.

أمّا المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨ هـ) والمعتصم (١١٨ ـ ٢٢٧ هـ) والواثق (٢٢٧ ـ ٢٣٢ هـ) فقد اتّخذوا الاعتزال مبدأً رسميّاً للدولة.

---

(١) انظر خطبة أبي العبّاس السفّاح عند البيعة له بالخلافة في ابن الأثير، **الكامل**، ص ٤١٤، والعهد الذي كتبه المأمون لعلي بن موسى الرضا سنة ٢٠١. في ابن الجوزي (أبو الفرح)، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٢، X، ص ص ٩٤ ـ ٩٦. وانظر وصايا والي المنصور للمهدي في الطبري، VIII، ص ص ١٠٣ ـ ١٠٦. وانظر وصايا والي المأمون الطاهر بن الحسن إلى نجله عبد اللَّه في طيفور (أبو الفضل أحمد)، **كتاب بغداد**، دار الجنان، بيروت، د.ت. ص ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢) اليعقوبي (أحمد أبو يعقوب)، **تاريخ اليعقوبي**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٣، II، ص ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.



فقد أصدر المأمون سنة ٢١٦ هـ سلسلة من المراسيم بغرض تعميم الاعتزال لا سيما القول بخلق القرآن، في جميع أنحاء الدولة الإسلاميّة[١]. وفرض هذا المبدأ على النّاس بالقوّة متدخّلاً في أمر العقيدة تدخّلاً عنيفاً[٢].

«ولمّا أفضت الخلافة إلى المتوكّل (٢٣٢ ـ ٢٤٧ هـ) أمر بترك النظر والمباحثة في الجدل، والترك لما كان عليه الناس في أيّام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر النّاس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث وإظهار السنّة والجماعة»[٣].

وقد وجد العبّاسيون في المثقّف قلماً يؤيّد قدسيّة سلطانهم ويبرّر حاجة الملوك إلى الدين وضرورته لتنظيم المجتمع ويشرّع طاعة الساسة التي تكون بطاعة الشعائر والسنن ويدافع عن خلافتهم[٤].

وحتّى يحافظ العبّاسيون على النظام الذي يسمح للحكم بأن يستتبّ ويثبت ويبقى، تخلّصوا من الفوضى المهدّدة، مشرّعين لعنفهم

---

(١) انظر الكتاب الذي أرسله إلى واليه على بغداد، في الطبري، VIII، ص ص ٦٣١ وما يليها.

(٢) انظر م.ن. ذكر خبر المحنة، VIII، ص ص ٦٣١ ـ ٦٤٥، وانظر جدعان، **المحنة**؛ وياسين، ص ص ١٤٦ ـ ١٤٩؛ وناجية الوريمي بوعجيلة، **الائتلاف والاختلاف**، دار المدى، بيروت، ٢٠٠٤.

(٣) المسعودي، **مروج**، V، ص ٥.

(٤) أيّد ابن قتيبة العبّاسيين موظّفاً أخباراً في ملازمة السياسة للدين والدين للسياسة، في **عيون الأخبار**، I، ص ص ٥٧ ـ ٦٠، وبيّن ابن المقفّع في **رسالة الصحابة** أهميّة الدين للسلطان والمجتمع، طبعة Maisonneuve et Larose, Paris, 1976، ص ص ١٧ ـ ٦٥. ودافع الجاحظ عن العبّاسيين في كتاب **العثمانية**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١، وفي رسالة النابتة، **رسائل الجاحظ**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٩، II، ص ص ٣ ـ ٣٢.



بالحفاظ على الدين وحمايته من المارقين الخارجين عليه الكافرين الذين يشوّشون وحدة الأمّة ويفرّقون الكلمة ويهدّدون الإسلام. فالجمع للكلمة واللمّ للشعث والحرص على الصلاح للرعيّة أمور شرّعت للساسة بأن يتّهموا المختلف عنهم المعارض لسياستهم ويكيدوا لمن اعتبروهم "أعداء النعم" من "أهل الكفر" و"النفاق والغلّ".

خاض العبّاسيون معركة سياسية وفكريّة ضدّ العلويّين في العصر العبّاسي الأوّل، وسخّروا لها رجال الفكر والعقيدة، واتّهموا من أرادوا التخلّص منه بتهمة الزندقة[1]، ومن رغبوا في إقصائه بتهمة الخلاعة والتهتّك وخلع ربقة الخلافة، طلباً للتأثير في العامّة حتّى تقبل سلوك العنف المعاقب وتعتبره شرعيّاً[2].

ولقد تخلّص المنصور من الراوندية، فسجنهم وقتل منهم عدداً كبيراً، وشدّد عليهم بعد أن انتفت حاجته إليهم، وتعرّض للعلويّين بالعذاب والسجن والقتل وحارب الخرميّة[3]. وقتل موسى الهادي من

(١) انظر: Chokr (M), *Zandaqa et zindiqs en Islam au second siècle de l'hégire*, Institut Français, Damas, 1993.

(٢) انظر الأمثلة التي أوردها الحنيطي، ص ٧٦.

(٣) «الخرميّة فرقة دينية ترجع أفكارها إلى مزدك الإباحي، ثمّ حصل بها تطوّر بمرور الزمن ... اتّخذوا لأنفسهم لقب (حرّم دينمان)، أو أهل الفرح ... باتّصالهم بالإسلام كوّنوا لأنفسهم حلاً وسطاً بين دينهم المجوسي وبين الإسلام ولكنّهم بقوا يعتقدون بالنور والظلمة ويقولون بالحلول وبتناسخ الأرواح وباشتراكيّة النساء برضاهنّ، وخداش (...) شجّع هذه الميول واستفاد منها». الدوري (عبد العزيز)، **العصر العبّاسي الأوّل، دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٣. =



"الزنادقة" جماعة[1]، وأمعن المهديّ في تعذيبهم وقتلهم[2]، وأمر الجدليين من أهل البحث من المتكلّمين بتصنيف الكتب على الملحدين[3]، وطلب الرشيد الزنادقة[4]، واضطهد المأمون العلماء وأوثق في الحديد من رفض القول بأنّ القرآن مخلوق[5]، وتشدّد المعتصم والواثق في تتبّع المعارضين وقتل الممتحنين[6]، واضطهد المعتضد (٢٧٩ ـ ٢٨٩ هـ) المعتزلة وطارد العلويين وأنصارهم ونكّل بهم وصادر أموالهم وأمر بهدم قبر الحسين وما حوله من المنازل والدور[7].

ولكي تثبت الدولة العبّاسيّة أنّ سياستها شرعيّة، احتاجت إلى إثبات صورة حكم أمويّ مناف للشريعة، وإلى تشويه صورة السابقين

= وانظر التفاصيل عن الخرميّة، في ص ص ٦٧ ـ ٦٨، وانظر تخلّص المنصور من أعدائه في أخبار خلافته عند الطبري، VIII.

(١) ابن الجوزي، **المنتظم**، VIII، ص ٢٠٩.

(٢) م.ن. ص ص ٢٦٤ ـ ٢٨٧. «أمعن في قتل الملحدين والذاهبين عن الدين لظهورهم في أيّامه وإعلانهم عن اعتقاداتهم في خلافته، لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون ممّا نقله عبد اللّه بن المقفع وغيره وترجمت من الفارسيّة والفهلوانيّة إلى العربيّة وما صنّفه في ذلك الوقت ابن العوجاء وحمّاد عجرد ويحيى بن زاد ومطيع بن إياس تأييداً لمذاهب المانوية والديصانيّة والمرقيونيّة فكثر بذلك الزنادقة وظهرت آراؤهم في الناس». المسعودي، **مروج**، ص ٢١٢.

(٣) م.ن. ص.ن.

(٤) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٣٣٤.

(٥) ابن الأثير، **الكامل**، ص ٤٢٧؛ الطبري، ص ٦٤٤.

(٦) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ص ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

(٧) حاملة، ص ص ٢١ ـ ٢٢.



الأخلاقيّة. وكما تخلّص العبّاسيّون من النقباء والدعاة المتمرّدين[١]، استأصلوا بعض الأمويين ونبشوا قبورهم، فقد ذكر البلاذري أن قبر معاوية نُبش: «فما وجد من معاوية إلاّ خطّ، ونُبش قبر يزيد بن معاوية فوجد من يزيد سُلاميات رجله»[٢]، «ووجد من عبد الملك بن مروان بعض شؤون رأسه. ولم يوجد من الوليد وسليمان إلاّ رفات ووجد هشام صحيحاً إلاّ شيئاً من أنفه وشيئاً من صدغه، وذلك أنّه كان طلي بالزنبق والكافور وماء الفوه»[٣].

ولم يكن الصراع على الخلافة دمويّاً فحسب بل كان هجاءً وثلباً وتعييراً ومفاضلة. تنقش اللغة صورة مقدودة لبني العبّاس وتحاول محو الآخر من الرسم وتخديش الرسم إذ لم يكفها نبش القبر. فهؤلاء بنو أميّة يثلبهم المنصور فيعيب عليهم قصد الشهوات وركوب اللّذات من معاصي اللَّه جهلاً، واستحلال ما حرّم اللّه، واطّراح صيانة الخلافة، والاستخفاف بحق اللّه، حتّى سلبهم العزّ وألبسهم الذلّ وأزال نعمتهم[٤]. وهؤلاء بنو أميّة «هدموا الكعبة وجعلوا الرسول صلّى اللّه عليه وسلّم دون الخليفة وختموا في أعناق الصحابة وغيّروا أوقات الصلاة ونقشوا أكفّ المسلمين، ومنهم من أكل وشرب على

(١) انظر قائمة بـ هؤلاء في عطوان (حسين)، **الدعوة العبّاسيّة**، دار الجيل، بيروت، د.ت. ص ص ٣٥٥ ـ ٣٩٨.

(٢) السلاميات: جمع سلاميّ وهي عظم الأصابع في اليد والقدم.

(٣) البلاذري، **أنساب الأشراف** (تح. عبد العزيز الدوري)، بيروت، ١٩٧٨، ٣، ص ١٠٤. وانظر خبر نبش قبور الأمويين في الأزدي (أبو زكريا)، **تاريخ الموصل**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٦٧.

(٤) المسعودي، **مروج**، ص ص ١٣١ ـ ١٣٢.



منبر الرسول صلّى اللَّه عليه وسلّم»[1]. وهؤلاء بنو أميّة أعداء الرسول يجورون ويعسفون ويستأثرون بالفيء ويضعفون الدين ويخلخلون أركانه[2].

أمّا الفاطميّون فقد قامت دعوتهم على تأكيد الإمامة وترسيخ قداستها والحرص على رسومها. وفلسفة الحكم عندهم من المذهب الشيعيّ الإسماعيليّ، يعتقدون أنّ الإمامة هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، وأنّ من كان في هذه الأمّة لا إمام له عاش ضالاً تائهاً ومات كافراً منافقاً. تنتقل في اعتقادهم الأسرار المكنونة والعلوم اللدنيّة من الإمام الأب إلى الإمام الابن وراثياً، فكلّ إمام يجعل لابنه عقد الإمامة من بعد ويودعه ما يحوز من أبيه عن جدّه. ومن الشروط المهمّة عندهم الوصيّة أو النصّ. يقولون بوجوب الطاعة، وجعلوا الطاعة في الإمامة واعتبروا الرافض للإمامة رافضاً للطاعة. فالإمام عندهم قيّم على الدين، وهو مثل الرسول بشير ونذير. وهبه اللَّه السلطة وميّزه على العباد ليعقد أحكام اللَّه وأوامره ويهدي البشر ويصلح الدنيا ويكون سراطها[3]. وبيّن دعاة الفاطميين فضل الأئمة ووجوب طاعتهم والتسليم لهم في جميع الأمور وموالاتهم والخوف

---

(١) المقريزي (تقي الدين)، **كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وبني هاشم**، دار المعارف، د.ت.، ص ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) م.ن.، ص ص ٤٩ ـ ٥٩، ٦٤ ـ ٦٨، ٩٥.

(٣) الكليني (أبو جعفر)، **الأصول من الكافي**، طهران، ١٣٨٨، ج ١، ـ ٢/ ١، ص ص ١٩١ ـ ١٩٢، ج ١/٨، ص ١٨٣؛ **مجموعة الوثائق الفاطميّة**، المجلّد الأوّل، وثائق الخلافة وولاية العهد والوزارة، جمعها جمال الدين الشيّال، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥، ص ص ١٨ ـ ١٩.



منهم وتعظيمهم والسجود لهم تقديساً ومعاداة أعدائهم(١). وأكّد الأئمة في خطبهم لزوم طاعة «المهديين من ذرّية الحسين أعلام الهدى وبدور الدجى وسادات الورى وأولياء الرحمن وحجج الزمان ودعائم الإيمان»(٢).

وجاء في الأمان الذي كتبه جوهر الصقلي (دخل مصر سنة ٣٥٨هـ وبقي فيها حاكماً إلى ٣٦٢ هـ وتوفي ٣٨١ هـ) لأهل مصر سنة ٣٥٨ هـ بيان وظيفة أمير المؤمنين، وهي «نشر العدل وبسط الحقّ وحسم الظلم والعدوان ونفي الأذى ورفع المؤن والقيام في الحقّ وإغاثة المظلوم مع الشفقة والإحسان»(٣)، وإجراء المواريث على كتاب اللّه وسنّة نبيّه والاهتمام بالمساجد وأئمتها(٤). وهذا نفس

---

(١) إذا كان تولّي الخليفة السنّي بتعيينه من الخليفة السابق يوليه العهد فإنّ الإمام الفاطمي هو خليفة من سبقه بموجب الحقّ الإلهي. ويختار ليكون وصيّاً للنبيّ ولعليّ. والشرط اللازم توفّره في الإمام هو "الوصيّة" أي "النصّ" عليه من الإمام السابق. السيّد، ص ٣١٦. ماجد، ص ص ٥١ ـ ٧٧. ولقد أثبت فقهاء الشيعة قدسيّة الإمامة في ما ألّفوا فقد صاغ القاضي أبو حنيفة النعمان داعية المعزّ لدين اللّه في كتاب **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول اللّه**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥، وفي كتاب **في أدب اتباع الأئمة**، مطبعة الاعتماد، القاهرة، د.ت.، أصول الإمامة وأسانيدها وأحكامها وآدابها ومنزلة الأئمة ووصاياهم.

(٢) الداعي ادريس عماد الدين، **تاريخ الفاطميين بالمغرب** (من كتاب **عيون الأخبار** الجزء الخامس) (تح. فرحات الدشراوي)، تونس، ١٩٧٩، ص ٢٣٩.

(٣) المقريزي (تقي الدين أحمد)، **اتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٠٤.

(٤) م.ن.



ما بيّنه الأئمة في إفريقيّة حين بيّنوا أنّهم جاؤوا لنصرة الدين والحقّ وإعزاز الرسول وجمع الناس بعد الفرقة وعزّة الأمّة وتثبيت الإسلام وتحسين بيضته[1].

واستعمل الفاطميّون الكيد السياسي أوّل ما أقاموا ملكهم في مصر، فلم يغيّروا إسلام النّاس وفق مذهبهم، بل اعتبروا «الإسلام سنّة واحدة وشريعة متبعة» وتركوا النّاس يؤدّون فروضهم كما اعتادوا[2]، إلاّ أنّ ذلك لم يدم طويلاً، فما قام الأمر للفاطميين حتّى غيّرت إصلاحات جوهر بعض الرتب الطقسيّة وجاء التغيير المؤذن بترك المذهب السنّي في مصر[3].

بُنيت الحركة الشيعيّة الإسماعيليّة ضدّ العقيدة السنيّة والتطلّعات السياسيّة العبّاسيّة، ونمت على فكرة تدميرها، وكوّنت لذلك التنظيم السياسيّ الدينيّ المعروف بالدعوة. انتشر دعاة الفاطميّين في الأراضي العبّاسيّة[4]. وقامت الدعوة الفاطميّة على تشويه صورة الخصم الدينيّة

---

(١) الداعي إدريس عماد الدين (تح. الدشراوي)، ص ص ٢٦٢، ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٢) جاء في كتاب جوهر إلى أهل مصر: «الإسلام سنّة واحدة وشريعة متّبعة وهي إقامتكم على مذهبكم وأن تتركوا على ما كنتم عليه من أداء الفروض في العلم والاجتماع عليه في جوامعكم ومساجدكم وثباتكم على ما كان سلف الأمّة من الصحابة ـ رضي اللّه عنهم ـ والتابعين بعدهم وفقهاء الأمصار الذين جرت الأحكام بمذاهبهم وفتواهم وأن يجري الأذان والصلاة وصيام شهر رمضان وكتابه وما نصّه صلّى اللّه عليه وسلّم في سنّته وإجراء أهل الذمّة على ما كانوا عليه». المقريزي، **اتعاظ**، ص ١٠٥.

(٣) عن هذه الإصلاحات انظر: م.ن.، ص ١٢٧. النويري (شهاب الدين أحمد)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢، ص ١٣١.

(٤) السيّد، ص ١٢٨.



والأخلاقيّة، فلقد اعتبر الفاطميّون الأمويّين والعبّاسيّين مغتصبين لإمامة آل البيت والخلافة، واتّخذوا هذه الدعوة دعامة لإمامتهم الدينيّة وملكهم السياسيّ، وهجوا خلفاء بني أميّة وبني العبّاس بارتكاب المعاصي والقبائح، وجعلوهم أصحاب فجور وشرب خمور، وعابوا عليهم أن أباحوا ما حرّم اللّه في القرآن، واتّهموهم بالإفك والعدوان[1]. ولا يكون التشويه بليغاً من دون المفاضلة، لذلك نزّه الفاطميّون أنفسهم عن القبائح إذ هم يحرّمون ما حرّم اللّه ويحلّون ما أحلّه، ولا يضيعون فرضاً من فرائضه وينهون عن المعاصي ويتشدّدون فيها أعظم التشدّد ويقيمون فيها الحدّ[2].

لم يكن بسط نفوذ الفاطميّين على إفريقيّة أمراً يسيراً لتثبيت المالكيّة أقدامها هناك ولإنكار علمائها مذهب الفاطميّين، إلاّ أنّ هؤلاء وجدوا في أبناء كتامة خير سند لدعوتهم[3]، فرُسمت لهم صورة المجاهدين في حقّ اللّه، فهم «خبيئة اللّه لهذا الحقّ» يشبهون «حواريّ عيسى وأنصار محمّد»، ينال قتيلهم المجاهد في حزب اللّه الجنّة. ويقابل هذه الصورة التنزيهيّة تشويهٌ للمعارضين الأعداء مساندي أبي يزيد مخلد بن كيدان المعروف بصاحب الحمار الذي اكتسب تأييد أهل السنّة. ينتمي هؤلاء الخارجون في الصورة الشيعيّة

---

(١) الداعي إدريس، ١٩٨٥، ص ص ٣٣، ١٢٥، (تح. الدشراوي)، ص ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٢) م.ن.

(٣) انظر اسماعيل (محمود)، «المالكية والشيعة بإفريقية إبّان قيام الدولة الفاطميّة»، **المجلة التاريخيّة المصرية**، ٢٣، ١٩٧٦، ص ص ٧٣ ـ ١٠٦؛ اقبال (محمد موسى)، **دور قبيلة كتامة في قيام الخلافة الفاطمية**، الجزائر، ١٩٧٩.



ي حزب الشيطان، مصيرهم جهنّم يشربون من خبالها، فهم مارقون" و "الكافرون" و "الدجّالون" اللعناء[1].

وكان حكم المرابطين مزجاً بين الدين والسياسة واشتهرت دولتهم بسيطرة الفقهاء الدينيّة والاقتصاديّة والسياسيّة وبمعارضة سلطة للمريدين. وظهر في آخر عهد المرابطين المهدي بن تومرت (٥١١ ـ ٥٤٢ هـ) الذي قوّض حكمهم من خلال رفع شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[2]، وتقديم بديل أسّسه على دعائم ثلاث: تصوّر في العقيدة يقوم على التوحيد، ومنهجٌ شرعيّ يقوم على التأصيل، وحكمٌ سياسيّ يقوم على العدل[3]. وما إن أخذ ابن تومرت يدعو إلى أفكاره حتّى انظمّ إليه الأتباع الذين استحبّوا فكرة ظهور مهدي ينصر الدين وينشر العدل. بايع الناس ابن تومرت يوم قام فيهم خطيباً "يبشّرهم" بالمهدي «الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما مُلئت ظلماً وجوراً، يبعثه اللّه إذا نسخ الحقّ بالباطل، وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى وزمنه آخر الزمان اسمه اسم النبي صلّى اللّه عليه وسلّم»[4].

---

(١) Dachraoui (F), *Le Califat fatimide au Maghreb*, pp. 165-182, 188-205, Le Tourna (G), «La révolte d'Abu Yazid au Xème siècle», *Cahiers de Tunisie*, 1953, pp. 103-125; Monès (H), «Le malikisme et l'échec des fatimides en Ifriqiya» in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962, I, pp., 209-225.

(٢) دندش (عصمت)، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحّدين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨، ص ص ٤١، ١٢٣.

(٣) النجّار، ص ١٤.

(٤) ابن القطّان (أبو الحسن علي)، **نظم الجمان في أخبار الزمان**، جامعة محمّد الخامس، الرباط، د.ت.، ص ص ٧٥ ـ ٧٦؛ النجّار، ص ١٥.



بشّر ابن تومرت بحكم ذي صبغة دينيّة «يحافظ على الفروض» و «يرعى قواعد الشرع» و «يسلك سلوك العدل» و «يدافع عن الإسلام» و «ينشر كلمته بالجهاد»[1]. وينهض بهذا الحكم المهدي الذي بشّر به النبيّ ويكون معصوماً، طاعته واجبة على الأمّة. ولئن شابهت هذه المقولة مقولة من مقولات الشيعة في الإمامة، فإنّ ابن تومرت استفاد من سائر المذاهب وكان في الجانب العقدي أقرب إلى الأشاعرة[2].

وقد ذكرت المصادر التي وصفت حكم الموحّدين والمراجع التي درست فترتهم أنّ عبد المؤمن (٥٤٢ ـ ٥٥٨ هـ) كان «يعظّم أمر الدين و يقوّيه ويلزم النّاس في سائر بلاده بالصلوات ومن رؤي في وقت الصلاة غير مصلّ قُتل»[3]. وقد رسمت رسالته التي بعث بها إلى موحّدي الأندلس الأسس الدينيّة لسياسته متوعّداً المفسدين حاثّاً على التحرّي في الدماء آمراً بمقاومة المنكر. وسار أبو يعقوب (٥٥٨ ـ ٥٨٠ هـ) وأبو يوسف (٥٨٠ ـ ٥٩٥ هـ) وغيرهما سيرة عبد المؤمن في إقامة الشعائر والتزام العمل بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحدود[4]، حتّى إنّ الرحّالة ابن جبير قال واصفاً الحكم الموحّدي: «وليتحقّق المحقّق ويعتقد الصحيح الاعتقاد، أنّه لا إسلام إلاّ ببلاد المغرب (...) كما أنّ لا عدل ولا حقّ ولا دين على وجه إلاّ عند الموحّدين»[5]. في

(١) النجّار، ص ٣٨٦.

(٢) م.ن.

(٣) انظر التفاصيل في ابن القطّان، **نظم الجمان**..، ص ص ١٥٠ ـ ١٦٥.

(٤) النجّار، ص ص ٣٨٨ ـ ٣٩٠.

(٥) ابن جبير (محمد بن أحمد)، **الرحلة**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤، ص ص ٦٥ ـ ٦٦ .



رسائل الموحّدين ووصاياهم أمر بالعدل ونهي عن المنكر ودعوة إلى تقوى اللّه والعمل بطاعته والاستعانة به والتوكّل عليه والائتمام بكتابه وسنّة رسوله والعمل بها كالعمل بالكتاب وحمل الكافة عليها وتطبيق أحكام الدين[1].

ولا يختلف الموحّدون عن غيرهم من الساسة في ذمّ من سبقهم في الحكم، فقد قامت دعوة ابن تومرت على هجاء المرابطين الذين حادوا عن الحقّ ولم يخلصوا للتوحيد وعذّبوا النّاس وظلموهم وأفسدوا على الأرض وسفكوا الدماء واستباحوا أموال النّاس وجمعوا الحرام وفجروا وشربوا الخمور وتهاونوا واستخفّوا بالحقّ[2].

ومجمل القول إنّ محمّدًا لم يكن مجرّد نبيّ جاء برسالة روحيّة فحسب، بل كان رسولاً يدرّب الناس على تعاليم الدين الجديد ويلقّنهم أحكامه، فكان يحكم بين الناس بما أنزل اللّه ويجتهد في ما ليس فيه حكم في القرآن، وكان يقيم الحدّ ويعقد المعاهدات ويعبّي الجيوش ويعيّن الولاّة ويفصل في الخصومات ويدبّر المال. كان الرسول نبيّاً وقائداً وسائساً، اتّخذ من المدينة منارة لدينه وقاعدة لدولته ومنشأ لنسق اجتماعيّ جديد.

وها هو موته يؤذن بالفوضى تهدّد ديناً قد يتراجع ودولة قد لا تقوم و لا تثبت ونسقاً اجتماعيّاً قد يتفتّت وينخرم، وها هم صحابته

---

(١) انظر مثلاً الرسالة التي بعثها الأمير الرضيّ أبو يعقوب يوسف إلى جميع بلاد العدوة والأندلس وإلى أخيه أبي سعيد بقرطبة، في ابن صاحب الصلاة، **تاريخ المنّ بالإمامة**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧، ص ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(٢) البيدق، **أخبار المهدي بن تومرت**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤، ص ٨١.



يمنعون الفوضى[1] فيستخلفون أبا بكر (١١ ـ ١٣ هـ) في الإمامة الكبرى كما استخلفه الرسول في الإمامة الصغرى، به ينصرون الدين ويمنعون هيجان العصبيّة ويحافظون على مصالح الأمّة.

ظهرت الخلافة حينئذ نتيجة حاجة اجتماعيّة[2]، فقد كان لا بدّ من الحفاظ على النسق الاجتماعيّ الجديد واستمرار النسق الفرعيّ المهيمن فيه؛ الدين هذا العنصر النواتيّ Un élément nodal الفاعل الباني المهيكل Structurant للمجتمع الإسلاميّ. واستمرار هذا النسق الجديد يكون باختيار قائد يُبقى كاريزما النبيّ الرمزيّة ويواصل دوره في حفظ الإيديولوجيا ونشرها وتطبيقها، حامياً إيّاها من التراجع مانعاً الملتزمين بها والمنخرطين فيها من الفرقة والتشتّت.

ارتبط مصير الأمّة عند موت الرسول بالخلافة، وارتبطت الخلافة بوحدة قريش فأُجمع على أبي بكر يلمّ صفوف المسلمين ويحافظ على ما حقّقه الرسول، يحكم في الناس بالقرآن والسنّة. فكان هذا الإجماع سلطة شرّعت للخلافة بأن تكون مؤسّسة دينيّة. واحتجّ على وجوبها بهذا الإجماع وعلى أنّ نصب الإمام فرض من فروض الكفاية وأنّ طاعته واجبة[3]. ولقد اعتبرت وصيّة أبي بكر

---

(١) ألحّ علم الاجتماع العامّ على حاجة النسق الاجتماعيّ إلى النظام ordre لقيامه وثباته وديمومته، وبيّن أنّ الفوضى désordre عنصر مهدّد للنسق الاجتماعيّ بالانحلال والتفتّت والتقهقر. وقد عمّق G. Balandier في كتبه وخاصّة في *Le désordre*, Fayard, Paris, 1988، دراسة ثنائيّة نظام/ فوضى وبيّن دور الفوضى في زعزعة النسق الاجتماعيّ.

(٢) نستعمل "الاجتماعيّ" هنا في معناه العامّ الحاوي لكلّ الظواهر المكوّنة لمجتمع من المجتمعات.

(٣) «إنّ نصب الإمام واجب فقد عرف وجوبه في الشرع بالإجماع». «إنّه من =



بالخلافة لعمر بمحضر الصحابة وتفويض عمر إلى الستّة النظر فيمن يخلفه أصلاً مشرّعاً لجواز انعقاد ولاية العهد. فقد تمّ الإجماع على أنّ الخليفة هو أمير المؤمنين ووليهم في حياته ينظر لهم فيمن يخلفه ويقوم بأمرهم من بعده[1].

كانت الخلافة شكلاً من أشكال الإمارة القبليّة، يسوس صاحبها المسلمين بمقتضى الأعراف والقيم العربيّة والتعاليم الإسلاميّة، وكان الخلفاء الراشدون يعتبرون الخلافة تفويضاً ووكالة من الأمّة. لكنّ الصراع العصبيّ والطموح إلى الملك أنتجا حكماً مركزيّاً في الشام حافظ على مؤسّسة الخلافة، فكفّت هذه المؤسّسة عن اعتبار الجماعة أو الأمّة المصدر الأوّل لشرعيّتها، واعتبرت قميصاً يُلبسه اللّه من يريد. وتكرّست بهذا المقتضى المبادئ التالية:

* مبدأ التفويض الإلهي الذي يلغي العقد بين الراعي والأمّة، فاللّه عند السنّة هو الذي أراد أن يكون معاوية خليفة موحّداً للكلمة، واللّه هو الذي أراد أن يورّث معاوية ابنه الملك من بعده خوفاً على افتراق نفس الكلمة، واللّه هو الذي اختار العبّاسيين له ظلاً في الأرض. وليست الإمامة عند الشيعة من «المصالح العامّة التي تفوّض إلى نظر الأمّة ويتعيّن القائم بها بتعيينهم، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام»[2] والنبيّ هو الذي عيّن عليّاً إماماً[3].

= فروض الكفاية وراجع إلى اختيار أهل الحلّ والعقد فيتعيّن عليهم نصبه ويجب على الخلق جميعاً طاعته لقوله تعالى "أطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم"». ابن خلدون، **المقدمة**، ص ص ١٩١ ـ ١٩٣.

(١) م.ن.، ص ٢١٠. (٢) م.ن.، ص ١٩٦. (٣)م.ن.، ص.ن.



* مبدأ الطاعة المفروضة على المسلمين، وكانت البيعة عهداً على الطاعة[1].
* مبدأ عدل الراعي وإحسانه، و لا يتحقّق العدل والإحسان من دون الطاعة.
* مبدأ التخلّص من كلّ مهدّد للخلافة يعتبر عاصياً للّه مفرّقاً للوحدة مضعفاً للدين.

إنّ الأمّة التي كانت الخلافة الراشدة تحرص على توحيدها وتشريكها في الفعل السياسيّ أصبحت في المتخيّل السنّي قوّة رمزيّة توظّف لتبرير الملك. وقد تمّ الانزياح عن تجربة المدينة في الواقع التاريخي مع تحويلها في نفس الوقت رمزيّاً إلى تجربة لاتاريخيّة ثابتة مقدّسة. ولقد فرضت طبيعة المنصب الذي جعل الملك والدين توأمين على الحكّام المسلمين أن يظهروا للناس بمظهر الساسة الحارسين للدين المطبّقين له، ومدّهم الكيد السياسيّ باستعارة الظلّ لتسييس المقدّس وتقديس السياسيّ وتفطّنوا إلى إمكانية مسرحة الدينيّ للتأثير في الرعيّة وتدجينها.

(١) «كأنّ المبايع يعاهد أميره على أن يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلّفه به من أمر»، م.ن.، ص ٢٠٩.



الفصل الثاني

السلوك اليومي والاحتفالي: في مسرحة الدين

بيّنت الأنتروبولوجيا السياسيّة أنّ جوهر السلطة يكمن في الجهاز الرسمي Protocolaire والطقسيّ، وأنّ البعد المقدّس للسلطة يكون في هذا الجهاز حتّى إنّ المؤسّسات التي لا تتّسم بالقداسة تحتاج إلى طقسيّة ذات رموز دينيّة تمنحها تمامها وكمالها[١]، وأكّدت أنّ السلطة لا بدّ من أن تُدرَك كأنّها شيء "فاتن فظيع" Fascinans et Tremendum حتّى تبدو قوّة خارقة ساحرة غامضة[٢]. والطقوس هي التي تبرزها كذلك. إنّ هذه الطقوس هي طقوس ظهور وبروز، لذلك تحتاج إلى المسرحة، إلى تنظيم دقيق للهيئات يُجلي السلطة ويشرعن الحكم ويعطيه بعده العامّ والرسميّ والتاريخيّ. إنّ احترام الأشكال Les formes هو أكثر الأشياء التي يحرص عليها الوجود السياسيّ[٣].

وإذ توسّل الخلفاء بالطقوس والرسومَ فإنّهم لجؤوا إلى

(١) Cardellier (P), p. 49.

(٢) Bromberger (C). P. 8.

(٣) Debray (R), *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 64.



الكاريزما، إلى القوّة الخارقة الغامضة الفاتنة التي تبحث عنها السلطة وتتوسّلها لتحيي القداسة الأوليّة التي يحنّ إليها اللاوعي الجماعيّ.

فقد جاء في رسوم دار الخلافة للصابي وصف جلوس الخلفاء العبّاسيين ولباسهم في المواكب: «ويجعل [الخليفة] على رأسه معمّمة سوداء رصافيّة ويتقلّد سيف النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم ويجعل بين مخدّتي الدست عن يساره سيفاً آخر ويلبس خفّاً أحمر ويضع بين يديه مصحف عثمان رحمه اللّه، الموجود إذ ذاك في الخزائن وعلى كتفيه بردة النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم ويمسك بقضيبه»(١). وذكر ابن دقماق أنّ الأمين (١٩٣ ـ ١٩٨ هـ) لمّا بويع بالخلافة «جاءه خاتم الخلافة من طوس والبردة والقضيب»(٢). يستمدّ الخليفة هيبته الدينيّة من الرموز اليوميّة النبويّة، فتلتبس هيئته رمزيّاً بهيئة الرسول، وتذكّر سلطته بالسلطة النبويّة الروحيّة الممثّلة للوجود الإلهيّ. وإذ الخليفة بين يديه مصحف عثمان، فإنّه يقدّم للرعيّة الكتاب الذي جعله لحكمه دستوراً. وإذ يلبس معمّمة من تيجان العرب، فهذا يعبّر عن عصبيّته التي هي نفس عصبيّة الرسول، ويشير إلى رياسة تواصل رئاسة الأجداد. وحين يتقلّد الخليفة سيف الرّسول فهو يتقلّد قطباً نورانيّاً مقدّساً يخرق التناقضات والأضداد ليحيي الوحدة، وقوّة تتجلّى فيها العظمة السماويّة التي تنتقل إلى الأبطال وتربط بين الفكر والمادّة،

---

(١) الصابي (أبو الحسن هلال)، **رسوم دار الخلافة**، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٦، ص ص ٩٠ ـ ٩١.

(٢) ابن الدقماق (صارم الدين)، **الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين**، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥، I، ص ١٢٩.



فترمز إلى إتمام الواجب والإرادة الساعية إلى تحقيق المبتغى[1]. ويظهر الخليفة بقضيب الرسول، فيكشف للناس عمّا يرمز إلى الوليّ والمعلّم الأوّل الذي لا غنى عنه في التدريب Initiation، ولا مفرّ من اتّباع نصائحه، ويُبدي أنّه ذلك الرّاعي الذي يكون حضوره في رعيّته حضور الأب الأبديّ وسيرته فيهم سيرته وقيادته لهم إلى الخير قيادته. فالقضيب المرتكز على الأرض هو قضيب السلطة والسيادة والقوّة والقيادة الفكريّة والروحيّة والاستقرار، وهو ذلك الرمز النورانيّ الذي يقترن بالبرق المحقّق للخصب والخير[2].

أمّا الثوب فهو ذلك الشكل المرئيّ لباطن الإنسان، وهو تلك العلامة التي تحمل رموز الجنس والفئة والوظيفة والرتبة والمنزلة، والدّال المحيل على العبور الدنيويّ والتحوّل الصوفيّ. تستعمل الثقافة الثوب للتعبير عن حالاتها وتصوّراتها ورؤاها. وإذ يرتدي الإنسان معطفاً فهو يرتدي المسؤوليّة والعظمة والسلطة والقيادة الروحيّة والحماية، فقد كان المعطف رمزاً ملوكيّاً ورمزاً نبويّاً. وعندما يرتدي المرء ثوب غيره فهو يلبس رمزيّاً صفاته وسلوكه وأدواره ومنزلته إذ الثوب رمز إلى صاحبه[3]. فحين يرتدي الخليفة بردة النبيّ في مراسم

---

(١) انظر رمز السيف في: Julien (N), *Dictionnaire des symboles*, Marabout, Alleur (Belgique), 1989, pp. 12-126; Seringe (Ph), *Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours*, Les éditions Sum le Hameau, Paris, 2003, p. 399.

(٢) انظر رمز العصا في: Chevalier (J), Gheerbrant (A), *Dictionnaire des symboles*, R. Laffont/Jupiter, Paris, 1982, p. 110; Julien (N), pp. 50-52.

(٣) انظر رمزَيّ الثوب والمعطف في: Ghevalier (J), Gheerbrant (A), pp. 610, 1008; *Encyclopédie des symboles*, La pacothèque, Paris, 1989, pp. 393, 713, 714.



البيعة، فهو يلبس سلطة الرسول، ويلتفّ بأسرار الدين، يدرّب عليها كما يدرّب المريد على أسرار معلّمه الصوفيّة وتجربته المنتقلة في القطعة الارتدائيّة. وعندما يخرج السلطان ببردة الرسول إلى المسلمين في موكب احتفاليّ أو في فتنة أو ثورة أو حرب[1]، فهو يظهر أمامهم بثوب تنتشر منه "البركة" السحريّة تولّد الخشوع والخوف والهدوء وتمتصّ الغضب والتصدّع، فتكون الطاعة أتمّها والخضوع أكمله، الطاعة للخليفة؛ تذكّر بردته بشرعيّة خلافته وتجذّره في عصر النبيّ يُستحضر استحضاراً رمزيّاً فيوطّد الوحدة العضويّة، تقوم حول الراعي الحاضر حضوراً جسديّاً في ثوب مقدّس. ويكفي في هذا السياق أن نذكّر بحوادث سنة إحدى وخمسين ومائتين «حين ضجّت العامّة، وغضبت، وخشيت خلع المستعين (٢٤٨ ـ ٢٥٢ هـ) والبيعة للمعتزّ (٢٥٢ ـ ٢٥٥ هـ)، وسألت إخراج الخليفة كي تراه، فصعد [المستعين] سطح دار العامّة، ومحمد بن عبد اللّه معه، فرآه الناس وعليه البردة، وبيده القضيب، فكلّم الناس، وأقسم عليهم بحقّ البردة إلاّ انصرفوا فإنّه آمن لا بأس عليه»[2].

---

(١) «لقد كان الخلفاء يتوارثونها ويطرحونها على أكتافهم في المواكب جلوساً وركوباً وبات الخليفة يضعها على كتفيه في اليوم الأوّل من عيد الفطر، كما كانوا يستعملونها عند خروجهم للحرب وفي الأزمات المختلفة». حميد (عبد العزيز)، «ملابس الخلفاء في الآثار الإسلاميّة»، في **مجلّة كليّة الآداب**، العراق، ٣٠، ١٩٨١، ص ٣٢٠.

(٢) ابن الأثير، **الكامل**، ١٩٧٩، VII، ص ١٥٩. لم يتحمّل المستعين تعنّت الجنود الأتراك فحاول الوقوف في وجههم ووضع حدّاً لسيطرتهم فكان هذا التصدّي سبباً لقيام حرب أهليّة (٢٥٥ هـ) فعمّ الدمار في أراضي السواد وشلّت الزراعة و لاقت بغداد مصيراً سيّئاً واشتدّ الصراع بين الخليفة والأتراك ففرّ =



إنّ الوعي باستحضار كاريزما النبوّة وبتقديس سلوك الرسول والتبرّك بأشيائه هو الذي قاد خلفاء بني العبّاس إلى توظيف الوحدات اليوميّة (العمامة، القضيب، البردة) في صناعة مظهر خارجيّ دينيّ وجسد سلطويّ مقدّس يساهمان في توليد الانضباط والتبعيّة. ويستوقفنا في هذا الإطار نصّ أورده صاحب **كتاب بغداد**[١] ذكر فيه تبرّك المأمون بالوحدات اليوميّة التي يزعم له بعضهم أنّها كانت للرسول، وفيه وصف للظهور بمظهر المقدّس لفترة النبوّة، الحريص على صيانتها صيانة للإسلام ورعايتها رعاية حقّ أصحاب الرسول، فهذا المأمون يقول: «إنّ الرجل ليأتيني بالقطعة من العُود أو بالخشبة أو بالشيء الذي لعلّ قيمته لا تكون إلاّ درهماً أو نحوه فيقول: إنّ ذا كان للنبيّ أو قد وضع يده عليه أو شرب فيه أو مسّه، وما هو عندي بثقة و لا دليل على صدق الرجل، إلاّ أنّي بفرط النيّة والمحبّة أقبل ذلك فأشتريه بألف دينار وأقلّ وأكثر، ثمّ أضعه على وجهي وعيني وأتبرّك بالنظر إليه وبمسّه، فاستشفي به عند المرض يصيبني أو يصيب من أهتمّ به فأصونه كصيانتي نفسي وإنّما هو عود لم يفعل هو شيئاً ولا فضيلة له تستوجب المحبّة إلاّ ما ذكر من مسّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم له».

ومن سمات الخلافة إجراء لقب "الخليفة" أو "الإمام" على وليّ أمر المسلمين أو التلقّب بأمير المؤمنين[٢]. والخليفة في الأصل

= المستعين إلى بغداد للاحتماء بأهلها وأقبل الأتراك على المعتزّ وبايعوه بالخلافة فثارت العامّة.

(١) طيفور، ص ٤٥.

(٢) لقد انتبهت حياة عمامو إلى العلاقة بين السلطة واللقب وبحثت في الصلة =



كلمة لا دلالة دينيّة لها، إنّما تقصد لغويّاً القيام مقام الأصل الذي ذهب. فالخلف الذي يجيء بعد من ذهب أي الذي يستخلف ممن قبله فهو لاحق لسابق وتابع لذاهب وقائم مقام الغير. إنّه الذي يتّخذ مكان غيره ويكون منه بدلاً[1].

إنّ لقب "خليفة رسول اللّه" «لقب أملته الظروف التي تولّى خلالها أبو بكر سلطة المسلمين بعد موت النبيّ»[2]. وخاصّة في العهد العبّاسي، فإنّ هذا اللقب لا يخلو حين استعمل أوّل ما استعمل من هذه الدلالة لأنّ المستخلف ليس شخصاً ذا سلطة دنيويّة محضة بل للمستخلف سلطة دينيّة، وخليفته، وإن كان لا يقوم مقامه بالرسالة المنقطعة بانقطاع الوحي، إلاّ أنّه يقوم مقامه في اتّخاذ الدين نهجاً.

أمّا كلمة "أمير"، فهي خالية من الدلالة الدينيّة، كانت تطلق على قائد البعوث وعلى صاحب الأمر في الناس[3]. ولكنّ إضافة المؤمنين إليها هي التي أكسبتها بعدها الدينيّ. ولقد استخدم عمر بن الخطّاب لقب أمير المؤمنين «ليؤكد على مضمون مهمّته، وليزيل عن الإسم أيّ لبس فيما يتعلّق بالسلطة الزمنيّة، وليعمّق فكرة قيادة جماعة الإيمان المجاهدة المتمحورة حول رسالة الإسلام والمجتمعة أساساً في الإيمان»[4]. إنّ المؤمنين هم الذين «لا تستمدّ السلطة (سلطة

= الكائنة بين شرعيّة السلطة في الإسلام والألقاب التي اتّخذها الخلفاء. انظر: «السلطة والشرعيّة في نظام الحكم الإسلامي المبكّر»، في **السلطة وهاجس الشرعية في الثقافة الإسلامية**، ص ١٧ وما يليها.

(١) انظر ابن منظور، **لسان العرب**، مادة خلف.

(٢) عمامو، ص ١٩.

(٣) ابن منظور، مادة أمر.

(٤) غليون، **نقد السياسة**، ص ٦٠.



الأمير) إلاّ بيعتهم و لا تشرّع إلاّ عليهم»[1].

لقد ذهب لقب "أمير المؤمنين" في الناس مذ لقّب به عمر بن الخطّاب «وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركهم فيها أحد سواهم»[2]. اتّخذه الأمويّون في الشرق والمغرب والعبّاسيّون والعبيديّون والأدارسة[3]. ولمّا ظهر يوسف بن تاشفين وعظم أمره واتّسعت مملكته أطلق عليه قومه لقب أمير المؤمنين فرفضه معتبراً العبّاسيين أصحاب الحقّ المشروع في إمامة العالم الإسلامي وأصحاب هذا اللقب ورأى أن يطلق عليه لقب أمير المسلمين. ولقد كان هذا اللقب يتماشى مع الظرف التاريخيّ الذي كان فيه هذا الأمير حريصاً على الجهاد والذود عن حمى المسلمين في الأندلس.

وخصّت الشيعة عليّاً بلقب الإمام وقد تلقّب به عثمان واتّخذه المهدي بن تومرت لأنّه كان يرى رأي أهل البيت في عصمة الإمام. أمّا وليّ عهده عبد المؤمن فاتّخذ لقب أمير المؤمنين وكذلك خلفاء بني عبد المؤمن وآل أبي حفص[4]. ولقد تلقّب إبراهيم بن محمّد أوّل من بويع له بالخلافة من العبّاسيين بالإمام وأطلق هذا اللقب على المهدي والأمين والمأمون ونعت به الفاطميون أئمتهم وأكثرهم له استعمالاً المعزّ لدين اللّه (٣٤١ ـ ٣٦٥ هـ) والحاكم بأمر اللّه (٣٨٦ ـ ٤١١ هـ) ونعت به عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ ـ ٣٥٠ هـ)[5]. ولقد

---

(١) عمامو، ص ٢٢.

(٢) ابن خلدون، ص ٢٢٧.

(٣) م.ن.، ص ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٤) م.ن.، ص ٢٣٠.

(٥) الباشا (حسن)، **الألقاب الإسلاميّة في التاريخ والوثائق والآثار**، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص ١٦٧ ـ ١٧٢.



اضيفت في بعض الألقاب إلى إمام كلمة أخرى ذات دلالة دينية من ذلك إطلاق "إمام الأمّة" على بني عبد المؤمن و"إمام الحقّ" على المستكفي (٣٣٣ ـ ٣٣٤ هـ) و"إمام المسلمين" على المأمون[١].

والإمام في الإجراء اللغويّ كلّ من ائتمّ به قوم كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالّين. فالإمام هو الذي يؤتمّ به ويُقتدى بعمله وهو المثال المتقدّم المتّبع. تكتسي صفة الإمام دلالة أخلاقية دينيّة لأنّها تحيل على الإرشاد والهداية إلى الحقّ والخير والسداد[٢].

واتّخذ العبّاسيون ألقاباً مركّبة تحضر فيها كلمة اللّه يرتبط بها المشتقّ فيرتبط الخليفة ظلّ اللّه بالربّ يعتصم به ويوثق به ويتوكّل عليه وينتصر به ويستعان به ويعتز به ويعتمد عليه ويعتضد به ويكتفي به ويقهر به ويرضى به ويتّقى به ويستكفى به ويطاع ويقدر به ويقام بأمره ويقتدى بأمره ويستظهر به ويسترشد به ويرشد به ويقتفى لأمره ويستظهر به ويستنجد به ويستضاء بأمره وينتصر بأمره وينتصر لديه ويظهر بأمره ويستعصم به ويظهر به ويحكم بأمره...[٣].

وقد ذكر المسعودي في **التنبيه والإشراف** أنّ الأمويين اتّخذوا

---

(١) م.ن.، ص ص ١٧٦ ـ ١٧٧، ١٧٩.

(٢) انظر: ابن منظور، مادة أمّ. وانظر ما جاء في عمامو، ص ٢٤.

(٣) مثال ذلك: المعتصم باللّه، الواثق باللّه، المتوكّل على اللّه، المنتصر باللّه، المستعين باللّه، المعتزّ باللّه، المهتدي باللّه، المعتمد على اللّه، المكتفي باللّه، القاهر باللّه، الراضي باللّه، المتّقي باللّه، المستكفي باللّه، المطيع لله، الطائع لله، القادر باللّه، المسترشد بأمر اللّه، المقتدي بأمر اللّه، المستظهر باللّه، المسترشد باللّه، الراشد باللّه، المقتفي باللّه، المستنجد باللّه، المستضيء بأمر اللّه، الناصر لدين اللّه، الظاهر بأمر اللّه، المستعصم باللّه، المستنصر باللّه، الحاكم بأمر اللّه.



ألقاباً دينيّة فتلقّب معاوية بالناصر بحقّ اللَّه، ويزيد بالمستنصر، ومعاوية بن يزيد بالراجع إلى اللّه، ومروان (٦٤ ـ ٦٥ هـ) بالمؤمن باللَّه، وعبد الملك بالمؤثر لأمر اللّه، والوليد بالمنتظم لله، وسليمان بالمهدي، وعمر بن عبد العزيز بالمعصوم لله، ويزيد بن عبد الملك بالصادر بصنع اللَّه، وهشام (١٠٥ ـ ١٢٥ هـ) بالمنصور المتخيّر من آل اللّه، والوليد بن يزيد بالمكتفي باللَّه، ويزيد بن الوليد بالشاكر لأنعم اللَّه، وإبراهيم بن الوليد (١٢٦ ـ ١٢٧هـ) بالمتعزّز باللّه، ومروان بن محمّد (١٢٧ ـ ١٣٢ هـ) بالقائم بحقّ اللَّه[1].

ونجد لدى أمويّي الأندلس ألقاباً دينيّة إذ تلقّب عبد الرحمن بن محمّد بالناصر لدين اللَّه، والحكم بن عبد الرحمن (٣٥٠ ـ ٣٥٥ هـ) بالمستنصر باللّه، وهشام بن الحكم (٣٦٦ ـ ٣٩٩ هـ) بالمؤيّد باللّه، وسليمان بن الحكم (٤٠٠ هـ) بالمستعين باللّه، ومحمّد بن عبد الرحمن (٤٠٠ هـ) بالمستكفي باللَّه...، ولا يختلف الأمر عند الفاطميين فمنهم المهديّ باللّه (٢٩٧ ـ ٣٢٢ هـ)، والقائم بأمر اللّه (٣٢٢ ـ ٣٣٤ هـ)، والمنصور باللَّه (٣٣٤ ـ ٣٤١ هـ)، والمعزّ لدين اللَّه، والعزيز باللّه (٣٦٥ ـ ٣٨٦ هـ)، والحاكم بأمر اللَّه، والظاهر لإعزاز دين اللّه (٤١١ ـ ٤٢٧ هـ)، والمستنصر باللَّه (٤٢٧ ـ ٤٨٧ هـ)، والمستعلى باللّه (٤٨٧ ـ ٤٩٥ هـ)، والآمر بأحكام اللَّه (٤٩٥ ـ ٥٢٤ هـ)، والحافظ لدين اللّه (٥٢٦ ـ ٥٤٤ هـ)، والفائز بنصر اللّه (٥٤٩ ـ ٥٥٥ هـ)، والعاضد لدين اللّه (٥٥٥ ـ ٥٦٧ هـ).

ولقد احتلّ لقب "المهديّ" مكانة بارزة في الحضارة الإسلاميّة

---

(١) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، دار صادر، بيروت (عن طبعة بريل ١٨٩٣)، ص ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.



وأدّى دوراً في التاريخ السياسيّ والدينيّ. تلقّب به البعض رسميّاً وأطلقه الشعراء على السلطان في مديحهم[1]. ولعلّ فكرة المهديّة ظهرت منذ عهد الخليفة الأمويّ هشام عندما راجت فكرة أنّ محمّداً النفس الزكيّة هو المهديّ المنتظر وقد جذب إليه هذا الإدّعاء عدداً من المائلين إلى الدعوة العلويّة[2]. ولم يكن يُستغرب استعمال هذا اللقب الدينيّ في بيئة سياسيّة للمعارضة الشيعيّة فيها مهديّها، فقد لقّب المنصور ابنه المهديّ حتّى يغري الناس بخلافة صاحبُها أمل منتظر ومنقذ منشود. وكما ظهرت أحاديث منسوبة إلى الرسول فحواها أنّ المهديّ من آل البيت، حثّ المنصور على ابتداع حديث في مهديّة ابنه. ويشير الأصفهاني إلى أنّ المنصور حثّ مطيع بن إياس على ذلك و«حين جلس المنصور ليأخذ البيعة لإبنه قال مطيع: حدّثنا فلان عن النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم قال: المهديّ منا محمد بن عبد اللّه وأمة من غيرنا يملؤها عدلاً كما ملئت جوراً. ثمّ أقبل مطيع على العبّاس بن محمد فقال: أنشدك اللّه هل سمعت هذا؟ فقال: نعم

---

(١) مدح الفرزدق سليمان الأمويّ ناعتاً إيّاه بالمهديّ ونعت هشام الأموي بهذا اللقب. انظر عمر (فاروق)، ١، ص ١٢٥. ومدح سبط بن التعاوذي الخليفة العبّاسيّ الناصر لدين اللّه ناعتاً إيّاه بالإمام المهديّ، انظر **الديوان**، نشر مرجليوث، القاهرة، ١٩٠٣، ص ١٥٨.

ولعلّ الشعراء نسجوا على منوال حسّان بن ثابت الذي وصف الرسول بالمهديّ في رثائه حين قال:

مـا بَـالُ عَـيْـنِـكَ لاَ تَـنَـامُ كَـأَنَّـمَـا ... كُـحِـلَـتْ مـآقِـيـهـا بِـكُـحْـلِ الأَرْمَـدِ

جَزَعًا عَلَى المَهْدِيِّ أَصْبَحَ ثَاوِيًا ... يَا خَيْرَ مَنْ وَطِئَ الحَصَى لاَ تَبْعَدِ

الديوان، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨، ص ٧٥.

(٢) عمر (فاروق)، **الخلافة العبّاسيّة**، ١، ص ١٢٥.



مخافة المنصور». وقابل العلويّون هذه الادّعاءات بمثلها وحين سمع المنصور بأنّ محمداً النفس الزكيّة يدّعي المهديّة قال: «كذب عدوّ اللَّه بل هو ابني»[1]. ظهرت أحاديث كثيرة في أنّ المهدي سيكون عبّاسيّاً وساهمت الروايات العبّاسيّة وشعراء البلاط في اظهار مهديّة الخليفة العبّاسيّ الثالث[2].

لقد ساهمت العقليّة السائدة في قبول فكرة المهديّة، فقد كان أنموذج المنقذ عنصراً قابعاً في المتخيّل الشرقيّ. كَمَا كان لاستبشار الناس بالمهدي العبّاسيّ خيراً الأثر في تمثّل مهديّته.

واختيار هذا اللقب يعود إلى أنّه ينضوي على معنى الهداية والرشاد. قال ابن الأثير: «المهديّ الذي هداه اللَّه إلى الحقّ. وقد استعمل في الأسماء حتّى صار كالأسماء الغالبة وبه سُمّي المهديّ الذي بشّر به رسول اللَّه أنّه يجيء في آخر الزمان»[3].

أمّا لقب "المنصور" فقد علّق عليه فاروق عمر ورأى أنّه لا يعني ما ذهب إليه فان فلوتن حين أورد «أنّه الشخص المنتصر دوماً» فحسب بل هو الشخص الذي أعانه اللَّه على الانتصار فيكون المتلقّب به مؤيدًا من اللَّه لأنّ النصر من عنده ويكون لهذا اللقب دلالة «سياسيّة مهدويّة»[4]. وحين يعود إلى جذور هذا اللقب التاريخيّة يربط بينه وبين المنقذ الأسطوريّ الذي يظهر فجأة[5]، ويذكر أنّ هذا اللقب

---

(١) م.ن.، I، ص ١٢٧.

(٢) م.ن.، I، ص ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

(٣) ابن الأثير، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، المطبعة العثمانيّة، ١٣١١، ٤، ص ٢٤٤. نقله ابن منظور، مادة هدي.

(٤) عمر (فاروق)، **الخلافة العبّاسيّة**، I، ص ٩٥.

(٥) م.ن. ، I، ص ٩٦.



كان شائعاً، ففي ثورة المختار الثقفي في الكوفة سنة ٦٦ هـ كان هذا اللقب شعار الأتباع، وفي ثورة ابن الأشعث سنة ٨١ هـ تلقّب به هذا الثائر، وأمر الثوّار من الشيعة سنة ١٢١ هـ أن يكون زيد بن علي المنصور[(١)]، بل منذ القدم كان لحمير منقذهم الحميري الذي يدعى «منصور حمير[...] سيخرج في الوقت المناسب له»[(٢)]. ولعلّ الخليفة المنصور كان واعياً بالدلالة السياسيّة ـ الدينيّة لهذا اللقب[(٣)].

كان إذن من الرسوم الملوكيّة، في مختلف الدول الإسلاميّة، التلقّب بلقب حامل لدلالة دينيّة. فالإسم هو الذي يحدّد هويّة صاحبه. ولقد أرادت الخاصّة الحاكمة أن تعلن هذه الهويّة في رمز يختزل صورة الذات الحاكمة ويختزل شعار الدولة نفسها.

وعلاوة على ما ذكرنا من ألقاب فإنّ أخرى كثيرة أُطلقت على من أوردنا وعلى غيرهم. فقد أطلق على بهاء الدولة (٣٧٩ ـ ٣٨٨ هـ): أسد الدين وقوام الدين وركن الدين[(٤)]. واتّخاذ بني بويه لهذا التلقيب يدلّ على مشاركتهم الخلفاء العبّاسيين في شؤون الدين إلى جانب أمور الدولة ورغبتهم في الظهور على صورة الحاكم الدينيّ. وأُطلق على نور الدين (٥٨٩ ـ ٦٠٧ هـ): عماد الدين وعلى الناصر لدين اللّه العبّاسيّ (٥٧٥-٦٢٢ هـ)، وعلى المستعصم (٦٤٠ ـ ٦٥٦ هـ): عدّة الدين[(٥)]، واستعمل السلاجقة جلال دين اللّه والغزنزيون جناح الدين والمماليك حامي حوزة الدين[(٦)].

---

(١) م.ن. ، ا، ص، ن.

(٢) م.ن. ، ا، ص، ن.

(٣) م.ن. ، ا، ص ٩٧.

(٤) الباشا (حسن)، ص ١٤١.

(٥) م.ن. ، ص ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٦) م.ن. ، ص ص ٢٣٩، ٢٤٧، ٢٥٥.



ولقد استعملت في ألقاب رجال الدولة وأرباب الأقلام في عصر المماليك كلمتا الإسلام والمسلمين، من ذلك: ركن الإسلام والمسلمين ومجد الإسلام وسلطان الإسلام والمسلمين. ولقد جرى استخدام هذا اللقب الأخير في الدولة الأيّوبيّة[١]، ولعلّ الظروف السياسيّة ـ الدينيّة الناتجة عن الحملات الصليبيّة والجهاد لنصرة الإسلام والحفاظ على أرضه عوامل تفسّر إجراء هذه الألقاب.

وتجدر الإشارة إلى استعمال السلاطين ألقاباً أخرى من نوع ظلّ اللَّه في أرضه وظلّ اللَّه في الأرضين وظلّ اللَّه في الخافقين وظلّ اللَّه في العالم[٢]. ويدلّ هذا الاستعمال على نهج السلطنة إلى محاكاة الخلافة والظهور في هيئة المنتهج سياسة شرعيّة. ولا غرابة في ذلك فقراءتنا للأدب السلطاني ولفقه السياسة اللذين ظهرا في بلاطات السلاطين كشفت لنا مدى سعي السلاطين إلى إكساب حكمهم الشرعيّة الدينيّة.

ويضع السلطان علامة سلطانه والدين على الأشياء الماديّة فيحفر اسمه على الدراهم والدنانير، فيحمل الاسم وظيفة صاحبه، ويشير إلى منزلته، وتنقش على الوجه الآخر أسماء اللَّه تهليلاً وتحميداً والصلاة على النبيّ وآله، فيذكّر الوجه الثّاني بمرجعيّة السلطة وشرعيّة الحكم[٣].

---

(١) م.ن. ، ص ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩، ٣٣٢ ـ ٣٣٣.

(٢) م.ن. ، ص ص ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٣) كتب على الدراهم أوّل ما ضربت اللَّه الصمد وبركة اللَّه واسم اللَّه ثم أخذ يكتب فيها من أحد الوجهين أسماء اللَّه تهليلاً وتحميداً وصلاة على النبيّ وآله وفي الوجه الثّاني التأريخ وإسم الخليفة «وذلك أيّام الأمويين والعبّاسيين والعبيديين وفي دولة الموحّدين». ابن خلدون، ص ص ٢٦١ ـ ٢٦٢.



وليست ترسّخ السكّةُ هويّةَ السلطان وتاريخ حكمه فحسب، بل يحييه الختم على الدنانير فيخلده. ولا يشير اسم اللَّه إلى جوهر ألوهيّته واستحضاره فقط إنّما تحمل الأسماء والصلاة على الرسول البركة المقدّسة فتكون وظيفة الختم بالكلمات، كما كانت بالصور في ثقافات شرقيّة قديمة، وظيفة سحرية تقي من الشرّ وتجلب الفأل والخير.

ويجعل السلطان على قطعة القماش علامة السلطة الممزوجة بالدين، فقد كانت ترسم علامة تختصّ بالملوك في طراز أثوابهم تجعلها معلمة خاصة بالسلطان وبمن يشرّفه بها من حاشيته وموظّفيه. وما رسمه ملوك الإسلام، أسماؤهم مع كلمات أخرى تجري مجرى الفأل والسجلاّت[1]. وما كان يكتب على شريط الطراز العبّاسيّ اسم الخليفة وألقابه وعبارات الدعاء[2]. وليست الأدعية الإسلامية خالية من استحضار اللَّه ورسوله وحفظه لعباده ووقايتهم ودوام صحّتهم وأعمارهم ومجدهم. وليست ألقاب الخلفاء مفرغة من الدلالة الدينيّة ولا نعوتهم من وصفهم بـ"خيار الملّة" و"غياث الأمّة"... وغير ذلك ممّا له صلة بالإسلام[3].

ويكتب اسم الخليفة على كسوة الكعبة التي يُلبسها للبيت المقدّس: وقد كان من مظاهر تقديس العرب للكعبة كسوتها بالأنطاع.

---

(١) م.ن.، ص ٢٦٦.

(٢) العبيدي (صلاح الدين)، **الملابس العربيّة الإسلامية في العصر العبّاسيّ من المصادر التاريخيّة والأثريّة**، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠، ص ص ٣٦٢ ـ ٣٦٣.

(٣) ممّا حفظ من كتابة على الطراز ما جاء على قميص بويهي: «لبهاء المجد والعزّ الملك بهاء الدولة خيار الملّة غياث الأمّة». م.ن.، ص ٣٦٣.



وقد واصل الإسلام هذا الطقس فكساها الرسول الثياب اليمانيّة، وعمر القباطي، وكذلك فعل عثمان. وسار خلفاء بني أميّة وبني العبّاس سيرة الماضين، فكساها معاوية كسوة عمر وكسوة الديباج[١]. ولعلّ هذا الطقس مرتبط بمعتقدات قديمة. فزيادة على وظيفة العزل بين المقدّس والمدنّس التي يمكن أن تؤدّيها قطعة القماش، فإنّ الكسوة نسيج يرمز إلى توجيه القوّة الخلاّقة لمصير الإنسان وتدخّلها في حياة المؤمنين[٢]، فتكون حركة الإكساء تبرّكاً بالخير وتقرّباً لربّ وهّاب يُغدق على المتقرّب بالبخت والنعمة ويمدّه بطول العمر. ويظهر هذا التبرّك في ما يكتبه ملبس الكسوة عليها. وممّا كُتب: «بسم اللَّه بركة من اللَّه عبد اللَّه المهدي محمّد أمير المؤمنين أطال اللَّه بقاءه»[٣].

وإذا كانت حركة إكساء السلطان الكعبة هبة قربانيّة تعبّر عن علاقة تفاعليّة بين العبد والمعبود، فإنّ هذا الطقس لا يخلو من دلالة سياسيّة إذ تحمل الكتابة على القطعة القماشيّة المقدّسة علامة السلطان "أمير المؤمنين"، فتشعّ سلطته من الكعبة رمز الديانة الحنيفة والإسلام؛ إنّه السلطان يكتب اسمه في بغداد، يشعّ على دار الإسلام وفي مكّة التي استنبط منها شرعيّة خلافته ووعد بحفظ دين ظهر فيها.

وكما يجعل السلطان اسمه على المساجد فيضفي على الاسم صفة القداسة ويرسّخ وظيفته الدينيّة، فهذا المهدي يدخل مسجد

---

(١) المقريزي، **الذهب المسبوك فيمن حج من الملوك**، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة ٢٠٠٠، ص ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٢) انظر رمز النسيج في J. Chevalier, A. Ghreebrant, pp. 950-951.

(٣) المقريزي، **ذهب**، ص ٧٤.



الرسول زائراً، فيرى اسم الوليد عليه فيأمر بمحوه وبكتابة اسمه محلّه[1]. وهذا بيت العبادة اليوميّة الأوّل في الإسلام، المسجد، مكان تشير فيه حركة المحو والرسم إلى تاريخ الدول وشرعيّة خلافة قامت على أنقاض أخرى، تنقض شرعيّتها وتهدم، فيقدّم المهدي نفسه خليفة للرسول قريباً، حارساً للإسلام، مطهّراً هذا الدين ممّن يعتبرهم مدنّسين له.

كان من مظاهر التديّن أن يهتمّ الخلفاء بالمساجد بناءً وتأثيثاً ورعايةً. فالمسجد بيت العبادة الموحّد بين الخالق والمسلم وبين المؤمنين يجمعهم في فضاء واحد وطقوس دينيّة واحدة، وهو منارة الإسلام يجدّد الأذان المتصاعد من صومعته التعبير عن هويّة المدينة التي تلتفّ دكاكينها ومدارسها ودورها حوله. فهذا الوليد بن عبد الملك يبني جامع بني أميّة بدمشق[2]، وهذا المنصور يبني المسجد الجامع ببغداد[3]، وهذا الرشيد يزيد في مسجد البصرة ممّا يلي القبلة[4]، وهذا نور الدين الملك العادل يبني بالموصل الجامع النبويّ[5]، وهؤلاء ملوك المغرب يحرصون على الاهتمام بالمساجد وصنع المنابر والزيادة في الجوامع وإصلاح ما تهدّم منها «تبرّكاً وابتغاءً لثواب اللَّه»[6].

---

(١) المقريزي، **ذهب**، ص ٧٧.

(٢) ابن الطقطقى، ص ١٢٧.

(٣) اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب)، **كتاب البلدان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٣.

(٤) ابن الجوزي، **المنتظم**، IX، ص ٣.

(٥) ابن الدقماق، II، ص ١٥.

(٦) ابن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك** =



وكما اعتنى الخلفاء والملوك بالمساجد العظيمة في المدن الإسلاميّة الكبرى اهتمّوا بمسجد الرسول، فكان أن عمّره الوليد بن عبد الملك وأدخل فيه حُجر أزواج النبيّ واشترى ما في نواحيه وقدّم قبلته وسهّل الثنايا وحفر الآبار حوله ووصل الفوّارة بالمدينة. وأمر سليمان بن عبد الملك ببناء فسقية بأصل ثيبر تخرج منها عين إلى المسجد الحرام، وعندما ظهر ماؤها أمر الخليفة واليه خالد بن عبد اللَّه القسري (كان والياً على مكّة من ٨٩ هـ إلى ١٠٥ هـ) بالجزور تُنحر وتعمل وليمة، ودعا إلى صلاة جامعة وقام في الناس خطيباً يدعو للخليفة الذي سقى الناس العذب الزلال[١].

توحّد هذه الصلاة الناس حول المسجد وإمامه المشيّد لصرحه، ويربط القربان بين المتقرّب والربّ، وبين المطعم والملتفّين حول الجزور، تلفّهم الوليمة حبلاً يقوّي حلفهم المتجدّد في بيت العبادة، فيشكرون المُطعم على الشبع والساقي على الرواء فيردّون الهبة طاعةً وولاءً.

ولم تزل تلك البِرْكة حتّى هدمها بنو العبّاس وأمروا بصرف العين ووسّع المهدي في مسجد الرسول[٢].

إنّ المسجد هو الفضاء الذي يدخله الخليفة حين يأتي مدينة أو الوالي حين يقلّدها فيدخلها، وهو الفضاء الذي يُدفن منه الملك الراحل وتكون فيه البيعة لمن بعده، وهو الفضاء الذي تأخذ فيه

= **المغرب وتاريخ مدينة فاس**، المطبعة الملكيّة، الرباط، ١٩٩٩، ص ص ٧٣ ـ ٧٤.

(١) المقريزي، **ذهب**، ص ص ٦٢ ـ ٦٤.

(٢) م.ن.، ص ص، ٧٣ ـ ٧٥.



المراسم في الإسلام طريقها إلى التنفيذ تتلى على منبره وبين أساطينه. فدخول المسجد، وصعود المنبر للخطبة السياسيّة وللإعلام، لا يدلان على الوظيفة الدنيويّة السياسيّة والإعلاميّة التي يؤديها المسجد فحسب، بل يكسب الخطبة والقرارات والأوامر والنواهي بصبغة مقدّسة. فالفضاء المقدّس يستعمل رمزاً دينيّاً، إذ منه، لا من الفضاء الدنيويّ، ينبعث صوتُ السلطان ناشداً الخضوع في جوّ مهيب جليل، وتنبثق صور الطاعة لجَسَدٍ يحضر على منبر تصل درجاته بين الأرض والسماء. فعندما دفن معاوية أقبل الضحّاك بن قيس حتى أتى المسجد الأعظم فصعد المنبر ومعه أكفان معاوية فقال: «أيّها الناس إنّ معاوية بن أبي سفيان كان عبداً من عباد اللّه ملّكه على عباده»[1]. تبثّ السلطة في هذا الطقس الجنائزيّ الدينيّ في الفضاء المقدّس، رسالة سياسيّة تتمثّل في أنّ ملك معاوية كان إرادة إلهية. وتشمل هذه الرسالة رسالة أخرى ضمنيّة تتمثّل في تهيئة قبول أن يملّك اللّه يزيداً.

وقد تستعمل عناصر مشهدية من لباس ولون وسلاح كما استعمل الكفن في المثال السابق، فيلتبس في الفضاء المقدّس الدنيوي بالدينيّ فتصبح الوحدة الدنيويّة رمزاً متعدّد الدلالات إذ تؤثّر الهيئة التي يكون عليها السلطان في الرعيّة ويؤثّر لباسه تأثيراً مختلفاً عندما يكون صاحبه في بيت اللّه. فهذا عبد الملك بن مروان عند ولايته الكوفة في خلافة معاوية صعد «المنبر ملثّماً بعمامة متنكّباً قوسه وكنانته»[2]. وهذا الحجاج بن يوسف دخل نفس المسجد وصعد

---

(١) الدينوري (أبو حنيفة)، **كتاب الأخبار الطوال**، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.، ص ٢٢٦.

(٢) اليعقوبي (ط. الأعلمي)، II، ص ١٩٢.



المنبر عينه وهو متلثّم بعمامة خزّ حمراء ما إن يراها الناس حتّى يعرفوه[1]. فلا يعرفون عمّة العرب والسيادة فحسب بل يعرفون زيّاً كان عليه الرسول وأصحابه وأهل الفضل[2]. أمّا تنكّب القوس والكنانة وتقلّد السيف فقد كان ذلك من عادة العرب، وكانت للرسول «قوسٌ يسمّى السداد وكانت له كنانة تسمّى الجمع» بل كانت له ستّ قسيّ[3].

والمسجد هو الفضاء الذي يظهر فيه الخليفة إماماً وقائداً روحيّاً يوحّد المؤمنين في سلوك تعبديّ، إنّه الفضاء الذي تُمشهد فيه الوظيفة الدينيّة للراعي، يسير سيرة أبي بكر (١١ ـ ١٣ هـ) الذي كان مستخلفاً في السياسة والصلاة، وسيرة الخلفاء بعده وكانوا مثله لا يستخلفون في هذه الخطّة أحدًا. وحين تحوّلت الخلافة إلى ملك واتّسعت دار الإسلام وكثرت المساجد، فكان منها العظيم والصغير، رجع أمر المساجد العظيمة إلى الخليفة يؤمّ الناس فيها للصلاة أو ينوبه من يفوّض إليه الأمر وينصّبه إماماً في الصلوات الخمس والجمعة والعيدين والخسوفين والاستسقاء[4]. وقد حرص الخلفاء

---

(١) عندما صعد المنبر قال: «أنا ابن جَلا وطلاّعُ الثّنايا / متى أَضعُ العِمَامَة تعْرِفُونِي» [ ] الطبري، VI، ص ٢٠٢.

(٢) انظر باب في المعتمّ وبابٌ في التعمّم في ابن عبد الحكم المصري، **كتاب الجامع**، شرح الأبهري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤، ص ص ٨٧ ـ ٨٨.

«كان الرسول يصعد المنبر وعليه عمامة». ابن قيم الجوزيّة، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، دار الكتاب العربيّ، بيروت، د.ت.، ص ٣٤.

(٣) ابن قيّم الجوزيّة، I، ص. ٣٤.

(٤) ابن خلدون، ص ٢١٩.



على صلاة الجمعة والعيدين حرصاً[1].

تختلف صلاة الجمعة عن الصلاة اليوميّة، إذ تكتسي صبغة احتفالية. فلقد اعتُبرت الجمعة عيداً. وفي هذا اليوم المقدّس، تقع الجمعنة الاجتماعيّة والدينيّة إذ يقوم المصلّون في المسجد جسداً اجتماعيّاً واحداً متكتلاً متجانساً وجسداً دينياً منقطعاً عن الحياة العاديّة طاهراً من نجاسة الدنيويّ خاشعاً للربّ عابداً. وفي المسجد يقوم الإمام بمحاكاة الأنموذج النبويّ والأنموذج الراشديّ في قيادة المسلمين الروحيّة إذ يحاكون بصلاتهم صلاته فيكون جسدهم خلف جسده الدينيّ. فهو الذي يجمعنهم، ويوطّدهم جسداً دينيّاً واحداً. تكون خطبة الجمعة سبيلاً إلى الكشف عن طريق إيمان السلطان، وعظمة يقينه، وحرصه على دين الحقّ، وفرصة لأداء دور الوصيّ ينصح العباد بالتقوى والعمل الصالح والخوف من اللّه ووعيده والحذر من المعصية والحرص على التوبة ونوال الثواب[2].

ولقد صوّرت لنا الأخبار التاريخيّة ركوب الخلفاء في العيدين وصلاتهم وخطبهم في الناس. فهذا المعتضد يركب يوم الفطر سنة ٢٧٤ هـ إلى مصلّى اتّخذه بالقرب من داره ليصلّي بالناس، مكبّراً في الركعة الأولى ست تكبيرات، وفي الأخرى تكبيرة واحدة، صاعداً المنبر بعد الصلاة[3]. وهذا المعزّ يركب إلى مصلّى القاهرة في العيد،

---

(١) انظر مثلاً ابن الجوزي، **المنتظم**، VIII، ص ص ٢١٤ ـ ٢١٥. ابن الدقماق، I، ص ٢٧٢. البلوي (أبو محمد عبد اللّه)، **سيرة أحمد بن طولون**، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، د.ت.، ص ٩٨.

(٢) انظر خطبة المأمون في إحدى الجمع في ابن الدقماق، I، ص ٢٧٢.

(٣) المسعودي، **مروج**، IV، ص ١٣٩.



فيقرأ في الأولى بأمّ الكتاب، وهل أتاك حديث الغاشية، ثمّ يكبّر، فيطيل، ويقرأ في الثانية بأمّ الكتاب وسورة والضحى، ثمّ يكبّر يحاكي جدّه عليّاً في الصلاة، ويطيل في الثانية الركوع والسجود، ويجهر باسم اللّه الرحمن الرحيم في كلّ سورة، فيصعد بعد فراغه من الصلاة المنبر، ويسلّم على الناس يميناً وشمالاً ليخطب فيبلّغ، ويُبكي الناس[1].

فليس أحسن من العيد للظهور بمظهر الحافظ للدين، السّاهر على طقوسه، المُرجع المسلمين إلى زمن أوّليّ مقدّس يحيّنه الخليفة في خطبته مبيّناً فضله وواجب تشريفه معظماً حرمته. يُمهِّد التكبير في الخطبة والتمجيد والصلاة على النبيّ والتوصية بالتقوى وذكر الجنّة والنار والموت والبعث والحساب والقصاص والعقاب والثواب والنجاة والغرق[2] للدخول في جوّ انفعاليّ مثير يقطع المسلم عن حياته العاديّة. يدخل الكلام المثير المستمعين للخطبة إلى عالم مقدّس جليل مهيب، تلتبس فيه هيبة الخليفة بعظمة اليوم، وطاعة الإمام بطاعة اللّه، والخوف من السلطان بالهلع من جهنّم والمصير والنجاة بالرضا والقناعة والعمل الصالح بالخضوع للسلطان.

يُمَسرَح الدين في العيد لينحت سلوك الطاعة، فليس أحسن من العيد مناسبةً لإحياء السنن وتأكيد الهويّة الدينيّة والثقافيّة. فالطقوس الاحتفاليّة تجذّر المحتفلين في التاريخ، وتثبت الزمن الطويل المدى. يُشرف السلطان على هذه الطقوس فيسهر على تجديد علاقة المسلمين

---

(١) المقريزي، I، ص ص ١٣٧-١٣٨.

(٢) انظر خطبة المأمون يومي الاضحى والفطر في ابن الدقماق، I، ص ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩.



ببعضهم البعض، ويحرص على تجديد علاقته برعيّته تجديداً يكون للدينيّ الممسرح فيه دور في الحفاظ على النظام الاجتماعيّ والقضاء على الفوضى المهدّدة. فليس أسكن للنفوس من الحفل بما فيه من الإفراط والهيجان والصخب والفرح والمؤانسة، وليس أنجع من المأدبة Banquet والإيناس Sociabilité يلغيان رتابة الحياة وقيودها وينسيان تعسّف السلطان وقهره واستغلاله وظلمه.

يحتاج السلطان إلى الزمن الاحتفاليّ الاستثنائيّ لمسرحة إسلامه في مشهد تراجيديّ يحرّك المتخيّل. يصبح الجسد السياسيّ الماديّ الحاضر أمام المشاهدين جسداً مثاليّاً، جسداً دينيّاً مقدّساً فيتماهى في قداسة المشهد ويستقطب هذا الجسد المجموعة المكمّلة للمشهد الدينيّ الرمزيّ باعتبارها تمثّل جسد الأمّة.

إنّ دراسة الرسوم الاحتفاليّة الفاطميّة مثلاً دراسة دقيقة، في ضوء علم اجتماع التفاعل La sociologie de l'interaction وعلم اجتماع الدين وعلم اجتماع الحفل La sociologie de la fête، لتبيّن حضور الرموز الدينيّة على مسرح السياسة. فشارات الخلافة التي تستخدم عند ركوب الخليفة أوّل رمضان، وفي صلاة الجمعة في هذا الشهر، وركوب صلاة عيدي الفطر والإضحى، والرسوم التي تقع في الجامع، والطقوس التي يقوم بها الخليفة وقاضي القضاة، كلّ ذلك مظاهر دينيّة ترسخ صورة الإمام[1].

---

(١) انظر المواكب الاحتفاليّة الفاطميّة في ابن الطوير (أبو محمد المرتضى)، **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**، النشريات الإسلاميّة ٣٩، شتوتجارت، ١٩٩٢. ابن عبد الظاهر (محي الدين)، **الروضة البهيّة الزاهرة في خطط المعزيّة والقاهرة**، أوراق شرقيّة، بيروت، ١٩٩٦. ابن المأمون (أبو =



ويكون العيد مناسبة للصدقة والإطعام، فليس أحسن من العيد للظهور بمظهر الوهّاب المغدق النعم على الفقراء والمساكين والأيتام الذين أمر اللّه بالإحسان إليهم وأوصى الرسول بهم خيراً.

وليس يخفى أنّ الأديان وظّفت الهبة لنحت أخلاقية تقوم على الإحسان والتعاون والإغاثة والاسترفاد والكرم والضيافة. وقد وجدت السياسة في هذه الأخلاقيّة خير ما يوطّد النظام ويمنع الفوضى. واقترنت صورة السائس المثاليّ بكثرة الصدقات وتواتر الإطعام. فالورع من الخلفاء من أعطى المحرومين والتفت إلى المجذومين وأحسن للأيتام وعابري السبيل. فانظر مثلاً كيف «كان الوليد بن عبد الملك عند أهل الشام أفضل خلفائهم .. أعطى الناس وأعطى المجذومين»[(١)]. وانظر ما جاء في سيرة أحمد بن طولون من الربط بين حسن دينه وصدقاته الكثيرة وعمله للأطعمة كلّ يوم جمعة وإحضاره «الضعفاء وغير الضعفاء» والإشراف على أكلهم بنفسه[(٢)]. وانظر أسمطة الفاطميّين وما كان يعطى في المساجد وما كان يوزّع من دار الفطرة[(٣)]. وانظر صدقة الموحّدين على الضعفاء والوافدين الغرباء والجود عليهم وحوزهم بالصدقة «الأجر من اللّه وعند الناس بجميع الثناء»[(٤)].

لقد أثّرت صورة الأب الرمزي المطعم (إبراهيم، قصيّ، هاشم،

= الحسن)، **أخبار مصر**، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقيّة، القاهرة، ١٩٨٣. المقريزي، **الخطط**، بولاق، القاهرة، ١٢٧٠ هـ، I، III.

(١) الطبري، VI، ص ٤٩٦.

(٢) البلوي، ص ص ٣٩، ١٢٦، ١٢٩.

(٣) السيّد (أيمن)، ص ص ٥٦٧ - ٥٧١.

(٤) ابن صاحب الصلاة، ص ٣٣. وانظر ص ٣٤٤.



محمّد) في تقديس الهبة المتعالية، وتحوّلت من قانون مرتبط بالحاجة الاجتماعيّة ومحقّق الوحدة العضويّة الضروريّة لقيام النسق الاجتماعيّ إلى قانون سمَاويّ يجعل من الخليفة محقّقاً لرغبة اللّه محاكياً فعله، فهو الوهّاب الكريم. وتتأثّر العامّة الفقيرة الجائعة بحركة الهبة فتردّ الهبة contre don اعترافاً واستسلاماً وطاعة، وترى في قاهرها سائساً رحيماً، وفي سائسها مسلماً رؤوفاً محسناً، وهي لا تدري أنّ الهبة نسق سياسيّ[1].

والسلطان مسلم عاديّ كغيره من المسلمين يؤمن باللّه والرسول والبعث والحساب ويصوم رمضان وأيّاماً أخرى[2]، ويؤدّي صلاته اليوميّة التي توقف نشاطه اليوميّ الدنيويّ، كما توقف حياة الناس العاديّة، وتكون الصلاة فترة تفصل بين أنشطته السياسيّة والخاصّة. فقد كان معاوية يصلّي الفجر فيجلس للقاصّ، ثم يقرأ أجزاء من مصحفه، فيدخل منزله ليأمر وينهى، فيصلّي أربع ركعات، ثمّ يخرج إلى مجلسه فيتغذّى، ويخرج إلى المسجد فيستقبل قاصديه، فيتغذّى ويصلّي الظهر، ثمّ يصلّي أربع ركعات، فيأذن لخاصّ الخاصّة فيصلّي

---

(١) يسمح علم الاجتماع بقراءة جديدة للهبة في الثقافة الإسلاميّة ويعين ما ألّفه موس Mauss وغودلييه Godelier وساني Sagne على هذه القراءة: انظر Godelier (M), *L'enigme du don*, Fayard, Paris, 1996. Mauss (M), «Le système du don» in *Sociologie et anthropologie*, PUF., Paris, 1980. Sagne (J.C), *La loi du don*, Presses Universitaires, Lyon, 1997.

وانظر بعض ما ورد عن الإطعام هبة في الدبابي الميساوي (سهام)، **الطعام والشراب في التراث العربي**، رسالة دكتوراه دولة، إشراف د. عبد المجيد الشرفي، جامعة منوبة، كلية الآداب، ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤، الباب الرابع الفصل الثاني المتعلّق بالاحتفاليّ.

(٢) المسعودي، **مروج**، ٧، ص ٩٩.



العصر ويجلس على سريره، ويؤذن للناس، فيؤتى بالعشاء، وينادى بالمغرب يصلّيه، ثمّ يصلّي أربع ركعات، وفي كلّ ركعة يقرأ خمسين آية جهراً تارة، وبصوت خافت أخرى. ثم يدخل منزله للراحة فيصلّي العشاء...[١]. وسلوك صلاة الخلفاء متعدّد شأنه شأن سلوك بقيّة المسلمين، فمن مصلّ صلواته العاديّة ومن مكثر[٢].

يصلّي السلطان صلاته الخاصّة، وفي نفس الوقت يصلّي بالناس، ويقصد بيت اللّه حاجّاً، فيؤدي فريضة من الفرائض، ويحجّ بالناس. وقد حرص الخلفاء على الحجّ، فحجّ من بني أميّة معاوية بن أبي سفيان وعبد الملك بن مروان والوليد وسليمان وهشام أبناء عبد الملك، وحجّ من بني العبّاس المنصور والمهدي وهارون الرشيد. ومن لم يحجّ منهم بالناس أناب غيره[٣]، واشترطوا فيمن أنابوه أن يكون مطاعاً ذا رأي وشجاعة وهيبة وهداية. وكان على أمير الحجّ واجبان تيسير الحجّ وإقامته ويتعلّق الواجب الأوّل بالإشراف على الحجّاج والإطمئنان إلى حالاتهم، والواجب الثاني بإرشاد الحجيج إلى شعائر الحجّ، وتقدّمهم بأدائها[٤]. وكان الخلفاء يصرفون في كلفة

---

(١) م.ن.، III، ص ص ٢٢٠ - ٢٢٢.

(٢) كان هارون يصلّي كلّ يوم مائة ركعة. ابن الطقطقى، ص ١٩١.

(٣) علاوة على ما أورده المؤرخون من ذكر لمن حجّ بالناس في آخر أحداث كلّ سنة، أورد المسعودي في **مروجه** قائمة «في ذكر تسمية من حجّ بالناس من أوّل الإسلام إلى سنة خمس وثلاثين وثلاثمائة»، II، ص ٢٨٤ وما بعدها. ركّزت الأخبار على حجّ الرشيد الذي كان يحجّ سنة ويغزو أخرى وحجّ ماشياً وكان إذا حجّ حجّ معه مائة من الفقهاء وأبناؤهم وإذا لم يحجّ أحجّ ثلاث مائة رجل. ابن الطقطقى، ص ١٩١.

(٤) انظر ابن حمد (فيصل عبد اللّه)، «دور بني العبّاس في إدارة البلدان وإمارة =



الحاج وأهل الحرمين الأموال[١] ويعتنون بمحجّة المسلمين[٢]. وكثيراً ما تصف المصادر حجّ الخلفاء، وتدقّق الوصف لتُظهر الجسد الدينيّ: فهذا عبد الملك «خرج حاجّاً سنة ٧٥ فبدأ بالمدينة وأحرم من زيّ الخليفة ودخل وهو يلبّي ودخل المسجد وهو يلبّي وخطب في أربعة أيّام في كلّ يوم خطبة وصلى المغرب عشيّة عرفة ...»[٣]. فرغم إحرام الخليفة من زيّه، وتحوّله إلى مسلم عاديّ مماثل في زيّه لكلّ المسلمين وأدائه لشعائر يؤدّيها كلّ الحجيج، فإنّ الخطبة تبقيه في منزلة شخص متميّز عن الآخرين.

يصف التراث العربيّ بذخ الخلفاء والسلاطين والأمراء ولهوهم. فلا بعضهم متحرّجٌ من الشراب ولا من الاستماع إلى الغناء والتشجيع عليه وبذل المال في سبيل الأصوات والألحان، ولا مستنكف عن الحرير والذهب، ولا رافض للغلمان ولا كاره للألعاب[٤].

يدلّ سلوك البذخ واللّهو واللّذة على أنّ مجتمع البلاط لم يكن

= الحجّ في العصر العبّاسيّ الأوّل (١٣٢ ـ ٢٣٢ هـ)»، **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية** (الكويت)، ٢٥، ٢٠٠٤، ص ٩٤.

(١) ابن الأثير، **الكامل**، ٧، ص ١٧٣.

(٢) انظر مثلاً، الأصفهاني (أبو الفرج)، **الأغاني**، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٤، II، ص ٣٧٢؛ VII، ص ص ١٩٧ ـ ١٩٨، ٢٢، .XIV، ص ٣٧٣، ؛ XV، ص ١٢٨. وانظر أيضاً: الجاحظ، **التاج في أخلاق الملوك**، **المطبعة الأميرية**، القاهرة، ١٩١٤.

(٣) اليعقوبي، II، ص ١٩٣.

(٤) انظر ما جاء في **أخبار مكّة** للأزرقي من وصف لما عمله العبّاسيّون مثلاً في المسجد الحرام وزمزم وسقاية العبّاس بن عبد المطلب وبناء درج الصفاء والمروة (دار الأندلس، اسبانيا، د.ت).



متأثّراً بالفقه المحرّم الخمرة والمسكر من النبيذ[١] واستعمال الذهب والفضّة في الآنية ووسائل الكتابة والزينة ولبس الرجال الحرير والتختّم بالذهب ولعب النرد ولعب الشطرنج واستعمال العود والطنبور والطبل والمزمار والرباب وغير ذلك من ضروب الأوتار والمزامير والغناء والرقص الذي يشتمل على التثنّي والتكسّر والتمايل والخفض والرفع..[٢].

وإذا كان الخلفاء لم ينضبطوا لأحكام الفقه فذلك راجع إلى سببين: أوّلهما عدم تأثير الفقه في سلوك اللّذة عموماً، وثانيهما أنّ طبيعة حياة البلاط في كلّ المجتمعات التي شهدت الملك تقوم على البذخ والدعة والسكون، وأنّ أسلوب حياة Le style de vie الطبقة يميّزها ويصنع التمايز Distinction الاجتماعيّ[٣]. فالحرير والذهب والفضّة علامات من علامات التمايز التي تصنع الهيبة والنفوذ، وتولّد افتتان الرعيّة واندهاشها وتعجّبها[٤]. ورجل البلاط

---

(١) انظر الفرق بين الخمرة والنبيذ والاتّفاق والاختلاف في أحكام الشراب في الدبّابي الميساوي (سهام)، الباب الأوّل، الفصل الأوّل، «الشراب المدنّس».

(٢) الطرطوشي (أبو بكر محمّد)، **كتاب تحريم الغناء والسماع**، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩٧. البابي (محمد سعيد)، **كتاب الكوكب الدريّ المنير في أحكام الذهب والفضّة والحرير**، مطبعة المفيد، دمشق، ١٩٣١، ص ص ٤٣، ١٤٩ ـ ١٥٠، ١٥٣، ١٨٥، ١٩٠، ٢١٨. الزحيلي (وهبة)، **الفقه الإسلاميّ وأدلّته**، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤، III، ص ص ٥٤٢ ـ ٥٤٣، ٥٤٧ ـ ٥٤٩، ٥٧٢ ـ ٥٧٥.

(٣) انظر ما جاء في Bourdieu (P), *La distinction, critique sociale du jugement*, Cerès production, Tunis, 1995.

(٤) Elias (N), *La société de cour*, Flammarion, Paris, 1985, p. 141.



رجل متفرّغ oisif[1] يتمتّع بكلّ عزيز جميل جليل ويملأ فراغه باللّذات. وكما اعتنى الأدباء بتصوير دَعَته وسُكُونه[2]، صوّروا الطريقة التي يكون بها التذاذه، وجعلوا اللَّهو له معيناً على السياسة مريحاً من أعبائها[3].

ولئن لم يؤثر بذخ الخلفاء ولهوهم في مواقف أكثر المؤرخين والأدباء من إسلامهم، فإنّ البعض حمّل مسؤولية ضعف الخلافة وذهاب الإسلام للسائس المنشغل عن السياسة باللَّهو والانغماس في اللذّات والترف، وربط بين صورة الملك الحازم وعظمة الخلافة ومجد الإسلام. وقد ساهم ترك اللَّهو والشراب في رسم صورة لحاكم حسن الدين ورع، والإدمان عليهما في رسم صورة لملك خليع متهتّك مستهتر بالدين.

إنّ الحاكم الورع، في الأخبار التاريخية، هو المسلم المحافظ على الصلوات مع الجماعة، المكثر من الركعات وقراءة القرآن، الحافظ له المتهجّد ليلاً، الحافظ الحديث، المتفقّه في العلم، السارد الصوم، الكثير الصدقات، المتمسّك بالشريعة، المجاهد في سبيل

---

(١) اعتبر ڤبلان Veblen (T) طبقة الخاصّة طبقة دعة وسكون.

(٢) في **الأغاني** للأصفهاني و**العقد الفريد** لابن عبد ربّه و**عيون الأخبار** لابن قتيبة و**الفرج بعد الشدّة** و**نشوار المحاضرة** للقاضي التنوخي، و**قطب السرور** للرقيق القيرواني و**كتاب بغداد** لطيفور و**مروج الذهب** للمسعودي وغير ذلك من النثر وصف لمجالس الخلفاء وسرورهم.

(٣) انظر مثلاً الثعالبي (أبو منصور)، **آداب الملوك**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠، فصل "في ندماء الملوك"، فصل "في المطربين"، فصل "في شراب الملوك ومجلس أنسهم"؛ والجاحظ، كتاب **التاج في أخلاق الملوك**.



اللَّه، الخائف منه خوفاً شديداً، المعترف بنعمه، الشاكر له، الحامد، القانع بالقليل من المأكل واللباس والفرش أو البسيط العيش. إنّه السائس المحاكي الرسول، المتشبّه بالخلفاء الراشدين، السائر سيرة عمر بن عبد العزيز في العدل وحسن الدين. فقد كان هذا الأخير صاحب عبادة وتلاوة وكان عالماً فاضلاً ورعاً عادلاً يؤثر الدين على الدنيا ويعمل عمل من يخاف اللَّه[1].

ونفس الصورة تقريباً تجدها في الأدب السلطاني. فالسلطان المسلم المثالي هو من أقام منارة الدين وحفظ شعائره وحثّ عليه وحرس بيضته وذبّ عنه وكشف المظالم وأقام الحدود ونشر العدلَ ميزان اللَّه في الأرض[2]. وهو من سلك سلوك عمر بن عبد العزيز الذي «ردّ المظالم وأزال اللعن عن آل الرسول ورغب في العلم ونشر

---

(١) انظر هذه الصورة للحاكم في ابن أبي زرع، ص ١٩٦. ابن الجوزي، **المنتظم**، X، ص ٥٢. ابن الدقماق، I، ص ص ٨٦ ـ ٨٧، ٩٢ ـ ١٠٤، ١٥٣، ١٥٥، ١٦١، ١٩١، ١٩٢؛ II، ص ص ١٥ ـ ١٧. ابن الطقطقى، ص ص ٢٥، ٤٠، ٤٢. المسعودي، **مروج**، II، ص ص ٩٥ ـ ٩٩.

(٢) ابن الأعرج (أبو الفضل محمد)، **تحرير السلوك في تدبير الملوك**، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، د.ت.، ص ص ٢٥ ـ ٢٦. ابن الحدّاد (محمد بن منصور)، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣، ص ٦٥. الشيزري (عبد الرحمن بن نصر)، **النهج المسلوك في سياسة الملوك**، مؤسسة بحسون، بيروت، ١٩٩٤، ص ص ٩٨ ـ ٩٩. الطرطوشي (محمد بن الوليد)، **سراج الملوك**، رياض الريّس، لندن، ١٩٩٠، ص ١٦٩. الماوردي (أبو الحسن علي)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة المُلك**، المركز الإسلامي للبحوث/ دار العلوم العربيّة، بيروت، ١٩٨٧، ص ٢٠٢.



الفضل وقرّب أهل العلم والزهد»،[1] وسلوك يزيد بن الوليد الذي «أظهر الدين وتعصّب له وبسط العدل وقتل ابن عمّه على الظلم والجور والإلحاد والكفر»[2]، وسلوك المنصور الذي «كان شديد الاعتقاد في الدين»[3]، وهارون الرشيد «الذي كان متديّناً شديد التعصّب للإسلام [..] ذابّاً عن أركان الملّة منكمشاً في الدعوة [..] كتب إلى عظماء الكفرة بتهديده ووعيده وحجّ إلى بيت اللّه ماشياً وراكباً [..] وكان مولعاً بالفقهاء مهتمّاً بأمر دينه حتى كان يُوصف بالتقوى والخشية»[4].

والسلطان المسلم في هذا الأدب هو من قام بفرائضه واتّصف بالأخلاق الفاضلة التي استوعبها الدين. فالجدّ والحلم والتواضع والإحسان والرحمة والرأفة والعفو والسخاء والبذل والايثار والمروءة[5]، هي أخلاق أرادها اللّه لعباده وحمدها الرسول في سنّته وندب الشرع إليها. فعلاوة على أقوال الحكماء فيها، فإنّ الأديب السلطاني شفعها عند ذكرها بالآيات القرآنية والسنّة المحمّديّة وآثار الصحابة.

وممّا لا تذكره الدراسات المتّصلة بآداب الملوك «رسالة إمام

---

(١) الماوردي (أبو الحسن علي)، **نصيحة الملوك**، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٨٦، ص ١٣٣.

(٢) م.ن.، ص ١٣٦.

(٣) م.ن.، ص ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٤) م.ن.، ص ١٣٨.

(٥) ابن الحداد، ص ص، ٧٩، ٨٧، ٩٩، ١١٧، ١٢٧. الشيزري، ص ص، ١٠٧، ١١١، ١٢٠، ١٢٨. الطرطوشي، **سراج**، ص ص، ١٧٠، ٢٣٤، ٢٧٢. الماوردي، **نصيحة**، ص ص، ١٧١، ١٧٢، ٣٠١، ٣٠٣، ٣٠٥.



أهل المدينة مالك بن أنس إلى أمير المؤمنين الرشيد وإلى يحيى بن خالد البرمكي في السنن والمواعظ والآداب»[1]. لفتت هذه الرسالة انتباهنا لقيمة مالك فقيهاً ولمنزلته ولأهميّة الرسالة من حيث تصوّرُ سلوك السائس اليوميّ باعتباره سائساً وباعتباره مسلماً عاديّاً. يذكّر الفقيه السلطان بهشاشته وعظمة الخالق وسخطه ونقمته وعذاب جهنّم وبئس المصير ويدعوه إلى طاعة اللَّه والظفر بالنعيم ويحثّه على الاقتداء بسنن النبي في الصلاة والصوم والزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]. وإذا قصد مالك المسلم بهذه النصائح فإنّها موجّهة أساساً إلى السائس تخفت من إحساسه بالعظمة وتحثّه على التواضع والعدل خوفاً من اللَّه. يوجّه مالك السائس إلى القيم السمحة وحفظ ابن السبيل ورحمة المسكين والغريب المحتاج واتّقاء العقوق والبرّ بالوالدين[3]. ولئن كانت صورة الوهّاب المحسن وصورة الحبل يصل القريب والبعيد صورة رسّختها الديانات التوحيديّة في هيكلتها لسلوك الفرد الدينيّ ـ الاجتماعيّ، فإنّها صورة تبدو شرطاً أساسيّاً لسلوك راعٍ ساهر على التضامن العضويّ Solidarité organique.

يشير مالك في رسالته تلك إلى اتّقاء كثرة الضحك والفحش والهوى ومجالسة أهل الردى وغضّ البصر عن المحارم والتعفّف. وإذا كان الجدّ والتعفّف قيمتين رسّخهما الدين للمسلم مطلقاً فإنّهما شرطان مهمّان في تكوين صورة الخليفة الحازم.

أمّا الآداب العامّة التي يذكّر بها مالك السائس «من آداب أكل

---

(١) نشرة المطبعة الأميرية، بولاق، مصر، ١٣١١ هـ.

(٢) م.ن.، ص ص، ٢ ـ ٣.

(٣) م.ن.، ص ص، ٤ ـ ٧.



وسفر وركوب ولباس وحمّام ونوم وطهارة ونظافة وتطيّب ومصافحة وجلوس وسلام ودعوة»[1]، فهي تحيل على أنّ الطقوس اليوميّة ليست دنيوية فحسب. فالطريقة التي يدمج بها المسلم الغذاء في بطنه والتي يستعمل بها الماء والموسى والأسنان والمدهن والمجمر والإناء والطيب وغير ذلك، كلها أشياء تتّخذ في استعمالها اليوميّ شكلاً طقسياً يعبّر عن الكيفية التي ينصهر بها المسلم في العالم اليوميّ ويقرّب هذا العالم إليه[2].

إنّ الطريقة التي يستعدّ بها الكائن الاجتماعيّ للظهور والتي يحوّل بها جسده الطبيعي إلى جسد ثقافي والطريقة التي يكون بها تفاعله اليوميّ، تكون فيها حركاته الأليفة العاديّة وأقواله المعادة المتكرّرة طقوساً وظيفتها الأساسيّة الدمج الاجتماعي بالكيفية التي يتصور بها الدين الإسلامي هذا الدمج.

ولا يكون السلطان في تصوّر مالك غير هذا المسلم الخاضع للقواعد الدينية اليوميّة الناحتة لهويّة الجماعة الإسلاميّة. فالسلطان المثالي ليس هو السلطان العابد ربّه، الخائف منه، المنصف المظلوم العادل المحسن فحسب، بل إنّه ذلك المنصهر بسلوكه المماثل لسلوك المسلمين في الجسد الجمعي باعتباره جسداً طقسياً دينياً.

ولم يكتف التراث العربيّ برسم صورة للخاصّة المسلمة المتديّنة

---

(١) م.ن.، ص ص ٧ _ ١٤.

(٢) بيّنا في أطروحتنا اتّصال آداب الأكل في الإسلام بعادات دينيّة ورموز ومعتقدات تضفي على هذه الآداب مَعانيَ ودَلاَلاَت تجعل ما يبدو طقساً عادياً دنيوياً منصهراً تمام الانصهار في رؤية دينيّة للإنسان والعالم. انظر: **الطعام والشراب في التراث العربي**، الباب الرابع، الفصل الأوّل، القسم الثالث.



بل هناك أيضاً إشارات إلى صورة المتشدّد في الدين. فالمتشدّد في الدين هو المنضبط لأحكام الحلال والحرام في سلوكه اليوميّ، الآمر بالمعروف الناهي عن المنكر. فالمطرّح الملاهي والناهي عن القيان والمجون والغناء والمحرّم للشراب والمانع لآنية الذهب والفضّة من القصور والخزائن والماحي للصور التي توجد في المجالس والرافع لبسط الديباج وفراش الحرير هو السائس الذي وُصف بالتقوى وصف المهتدي (٢٥٥ ـ ٢٥٦ هـ)(١) وهشام بن عبد الملك. فقد ذكر الطبري أنّ هشاماً «أتى برجل [..] عنده قيان وخمر وبربط فقال اكسروا الطنبور على رأسه وضربه»(٢)، «وحجّ هشام فأخذ الأبرش مخنّثين ومعهم البرابط فقال هشام: احبسوهم وبيعوا أمتعتهم وصيّروا منه في بيت المال فإذا صلحوا فردّوا عليهم الثمن»(٣).

ولقد تشدّد بعض الملوك في النهي عن المسكرات ومنع النبيذ والمزر وحذّر من التظاهر بشيء من ذلك أو من الفقّاع، وطارد صانعي الخمور والمسكرات وأراقها وبدّد كلّ ما وجد في الخمّارات ومنع بيع الجرار والزبيب وألقى منه مقادير في النيل وأحرق مقادير أخرى، ومنع النساء من زيارة المقابر والسير وراء الجنائز والذهاب إلى الحمّام والاجتماع على شاطئ النيل، ونهى عن كشف الوجوه والتزيّن والتبرّج ومنع الغناء واللّهو وأمر بالمعروف وبالانشغال بالصلوات في أوقاتها(٤).

---

(١) ابن الدقماق، I، ص، ١٩٢. ابن الطقطقى، ص ٢٤٢. المسعودي، ٧، ص ص ٩٢ ـ ٩٥.

(٢) الطبري، VII، ص ٢٠٣.

(٣) م.ن.، ص، ٢٠٦.

(٤) عنان، ص ص، ١٢٩ ـ ١٣٢.



أمّا المهدي بن تومرت الذي اعتبر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قطباً أعظم في الدين[١]، فقد كان لا يمرّ بما يعتبره منكراً إلاّ وعمد إلى تغييره. وفي رحلة رجوعه كسر الدنان وأراق الخمور وحطّم آلات الطرب وتشدّد على اللاهين ونهى عن اختلاط المرأة بالرجل وخروجها إلى الفضاء العامّ[٢].

مهما تشدّد بعض الحكّام في حجبهم المرأة في جهات من دار الإسلام اعتادت فيها المرأة الظهور في الفضاء العامّ، فإنّهم لم يستطيعوا تغيير الأعراف المحليّة التي نقضوها وطمحوا إلى هدمها طلباً لمجتمع فقهي مثاليّ. ونحن نعلم أنّ النماذج الثقافيّة لا تتغيّر بمحض إرادة السلطان أو المؤسسة الدينيّة وأنّ العادات تتغيّر ببطء شديد[٣].

ورغم تشدّد بعض الحكّام في الضغط على اللّذة واللعب، فإنّهم عجزوا عن تغليب القانون على اللّذة. وليست أحكام الشريعة نفسها بقادرة على قتل "الإنسان اللعبي" Homo-ludens، ولا "الإنسان الجنوني" Homo-folens هذا التائق إلى السكر والعربدة Orgie، ولا الإنسان الواهم Homo-fantasia هذا المحتاج إلى ما به يشبع خياله ويجمّل أحلامه[٤].

---

(١) ابن تومرت، **كتاب القواعد**، ط. فونتانه، الجزائر، ١٩٠٣، ص ٢٥٦.

(٢) ابن تومرت، **كتاب تحريم الخمر**.

(٣) هذا ما بيّنته الدراسة الأنتروبولوجيّة وبحوث "مدرسة الحوليات" Ecole des annales. التاريخيّة والاجتماعيّة التي اهتمّت بالحياة الماديّة والتاريخ الاجتماعي وتاريخ العقليات. وهذا ما حاولنا أن نبيّنه عند دراستنا لنسق من الأنساق اليوميّة في أطروحتنا.

(٤) انظر: الدبّابي الميساوي (سهام)، **الطعام والشراب**. . .، الباب الرابع، الفصل الثالث، "في الأدب واللّهو". وانظر خاصّة القسم الرابع منه "شراب اللّذة".



ودارس أحكام الخمرة وأحكام الموسيقى والغناء يجد فيها اختلافاً وجّه سلوك المسلمين المنضبطين للشريعة نحو التعدّد، والناظر في التفاعل ما بين الأحكام النظريّة وتطبيقها في الواقع الإجرائي يرى انزياحاً عنها وعدم اكتراث بها.

ومن الحكّام من لم تكن صفته محمودة لانهماكه في اللّذات والمجاهرة بالمعاصي والاشتهار بالقبائح مثل يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد والأمين (١٩٣ ـ ١٩٨ هـ)، والمعتصم والمعتمد (٢٥٦ ـ ٢٧٩ هـ)، والقاهر (٣٢٠ ـ ٣٢٢ هـ)[١]. فهذا يزيد بن معاوية يتّهم بالاستهتار لشربه الخمور[٢] وانشغاله بنغم العيدان عن صوت سماع الأذان[٣]، وتبديله القرآن بالغناء[٤]، وجلوسه على شراب في المدينة زمن موسم الحجّ[٥]. كما اتّهم يزيد بالكفر والفسق في الدين[٦]، بل

(١) ابن الدقماق، I، ص ص ١٤٣ ـ ١٤٤، ١٥٨، ١٧٤. ابن الطقطقى، ص ص ٥١ ـ ٥٢. المسعودي، مروج، II، ص ٥١.

(٢) ابن حبيب (محمّد)، **المنمّق في أخبار قريش**، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢٩٨. البلاذري (أحمد)، **أنساب الأشراف**، القدس، القسم الرابع، الجزء الأوّل، ص ٣٢٠. الجاحظ، **التاج**، ص ١٥١.

(٣) إدريس عماد الدين القرشي، **عيون الأخبار وفنون الآثار**، دار الأندلس، بيروت، د.ت.، ص ١٦٨. ابن الجوزي (سبط)، **تذكرة الخواص**، المكتبة الحيدريّة، النجف، ١٩٦٤، ص ٢٩١.

(٤) البلاذري، IV، ٢، ص ٣٠.

(٥) اليعقوبي (أحمد بن واضح)، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت، د.ت.، II، ص ٢٢٠.

(٦) البلاذري، **أنساب الأشراف**، الجزء الثالث، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧، ص ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.



إنّه لا دين له[١]، ترك الصلاة والصوم[٢]، ورُمي بالزنا بالمحرم[٣]، وبسفك الدماء في الحرم ورمي الكعبة بالنار[٤].

ولا ننكر أنّ للظروف التاريخيّة دوراً في تشكّل صورة يزيد بن معاوية وتأثيراً في تمثّل المؤرّخين والأدباء له، إذ تعود جلّ الروايات التي تسرد انشغاله بالغناء والخمر وكفره إلى الفترة التي قرّر فيها معاوية إعلان أخذ البيعة له. ولا شكّ في أنّ عداوة بعض المؤرّخين والأدباء لبني أميّة وتشجيع بعضهم كانا لهما أكبر الأثر في رسم صورة يزيد الدينيّة.

وكان الوليد بن يزيد صاحب شراب ولهو وطرب وسماع للغناء وكان يدعى بخليع بني مروان[٥]، قيل إنّه كان متهاوناً بالدين ويُحكى أنّه نصب المصحف غرضاً للنشّاب وأقبل يرميه وهو يقول:

أتُـوعِـدُ كُـلَّ جَـبَّـارٍ عَـنِـيـدِ ... فَـهَـا أنَـا ذَاكَ جَـبَّـارٌ عَـنِـيـدُ

إذا مَـا جِـئْـت رَبَّـكَ يَـومَ حَـشْـر ... فـقُـلْ يَـا ربِّ خَـرَّقَـنِـي الـوَلـيـدْ[٦]

وروي أنّ المؤذن أذّن يوماً و «قد أخذ السكر منه فقال لمغنّيه: غنّني في ديني واعتقادي:

تذكرني الحسَابَ ولسْتَ تَدْرِي ... أَحَـقّاً مَـا تَـقُـولُ مِـنَ الـحِـسَـابِ

(١) إدريس (عماد الدين)، ص ١٦٤. ابن طولون (محمد)، **قيد الشريد في أخبار يزيد**، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٦، ص ٤٢.

(٢) ابن طولون، ص ٤٢.

(٣) إدريس (عماد الدين)، ص ١٦٤. ابن الجوزي (سبط)، ص ٢٨٩.

(٤) ابن الدقماق، I، ص ٧٩.

(٥) المسعودي، مروج، IV، ص ص ٥٠-٥٣.

(٦) م.ن.، ص ٥٤.



فَقُلْ لِلرَبّ يَمْنَعُنِي طَعَامِي   وقُلْ للربّ يمْنَعُنِي شَرَابِي»[١]

ولقد أراد هشام أن يقطع الندماء عنه فولاّه الحجّ سنة ١٥٩ هـ، فحمل معه كلاباً في صناديق [..] وحمل معه قبّة عملها على قدر الكعبة ليضعها على الكعبة وحمل معه خمراً وأراد أن ينصب القبّة على الكعبة ويجلس فيها فخوّفه أصحابه. ويذكر الطبري أنّ هشاماً قال للوليد: «ويحك يا وليد! واللّه ما أدري أ على الإسلام أنت أم لا؟ ما تدعُ شيئاً من المنكر إلاّ أتيته غير متحاش ولا مستتر، فكتب إليه الوليد:

يَا أيُّهَا السَائِلُ عَنْ دِينِنَا   نَحْنُ عَلَى دِينِ أَبِي شاكِرْ

نَشْرَبُهَا صِرفًا ومَمْزُوجَةً   بِالسُخْنِ أَحْيَانًا وبالفَاتِرْ»[٢].

يبدي هذا الخبر الوليد قبل خلافته معلناً عن نهجه في الحياة واتّخاذه اللَّهو ديناً، مستخفّاً بما يمليه منصب الخلافة من الحزم والوقار، معيّراً هشاماً بابنه مسلمة الذي كان يكنّى أبا شاعر وقد كان والده رشّحه للخلافة[٣].

وفي النصوص العربيّة وصف هنا وهناك للخلاعة والتهتّك وانتهاك المقدّس. فهذا المستنصر باللّه أبو تميم يركب في كلّ سنة «على النجب مع النساء والحشم إلى جبّ عميرة - وهو موضع للنزهة - بهيئة أنّه خارج إلى الحجّ على سبيل اللعب والمجانة وربّما حمل معه الخمر في الروايا ويسقيه من معه»[٤]... والشاعر ينشد أمامه ساخراً بالحجّ "في يوم عرفة":

---

(١) ابن الدقماق، ص ص ١٠٠ - ١٠١.

(٢) الطبري، VII، ص ٢٠٩.

(٣) م.ن.، ص ص ٢٣١، ٢٥٣.

(٤) المقريزي، **ذهب**، ص ١٣.



قُمْ فانْحَرِ الرَاحَ يَوْمَ النَحْرِ بالـمَاءِ ولاَ تُـضَـحِّ ضُـحَـى إلاَّ بِـصَـهْـبَـاء
وادْرِكْ حَجِيجَ النَدَامَى قَبْلَ نَفْرِهِمُ إلَى مِنًى قَصْفُهِـم مِنْ كُلِّ هَيْفَاء
وعُجْ عَلَى مَكَّةَ الرَوْحَاء مُبْتَكِرًا فَطُفْ بِهَا حَوْلَ رُكْنِ العُودِ وَالنَائي[1]

وهذا الملك المسعود أبو المظفّر يوسف بن الكامل (٦١٢ ـ ٦٢٦ هـ) يدخل مكّة فيسيء إلى أهلها يوم عرفة ويرمي طيور الحرم بالبندق[2] ويستخفّ بالكعبة[3].

وإذا كان المنهمك في لذّته مداناً[4]، فإنّ من غلب النبيذ عليه وطلب اللّذة مع مراقبة الربّ والبكاء على الذنب والتودّد للصالحين[5] لا يُهجى ولا يُنقد. إذ تلازم صورةُ المنغمس في الدنيا صورةَ المسلم القائم بفرائضه المؤدّي لحقّ اللّه ممّا يبيّن أنّ المجتمعات الإسلاميّة لا ترفض الديونيزيّة (نسبة إلى ديونيزوس)[*] التي يراقبها القانون وتقبل الاعتدال.

إنّ إسلام الساسة إسلام مكتوب موصوف، في حين أنّ إسلام العامّة معيش. وفي الكتابة توجد ذات الكاتب المحسّنة الصورة أو المشوّهة لها تجرّها إلى مثال أنموذج فتخرج ورع الخليفة على نحو

---

(١) م.ن.، ص.ن.
(٢) مجهول (مؤلف من القرن الثامن الهجري)، **كتاب الحوادث** (وهو الكتاب المسمّى بالحوادث الجامعة والتجارب النافعة والمنسوب إلى ابن القوطي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧، ص ص ٢٨ ـ ٢٩.
(٣) المقريزي، **ذهب**، ص ١٠٧.
(٤) ابن عذاري، III، ص ص ٢٤، ٣٩، ١٣٩.
(٥) م.ن.، ص
(*) إله الخمر عند اليونان، وهو عند الرومان: باخوس، الذي كانت تصاحب أعياده احتفالات خلاعية متهتكة.



يطرب له المتقبّل أو تدين مجونه وهتكه للدين فيستقبح المتلقّي الصورة.

ولمّا وصلنا هذا الإسلام في أخبار اختلفت مذاهب أصحابها ومواقفهم وتصوّراتهم ونفسيّاتهم، فإنّه إذن إسلام متمثّل. فالسلوك الديني المنقول هو ذلك السلوك الحاصلةُ صورتُه في النفس.

لا يبدو إسلام الخاصّة في المصادر إسلاماً يخصّ الفرد في علاقته بربّه فحسب، بل هو إسلام تواصليّ يحقّقه التفاعل الاجتماعيّ، ذاك التفاعل بين الخاصّة والعامّة. لا تتشكّل صورة الخاصّة (الذات) داخل العالم البيذاتي intersubjectif دون العامّة (الآخر). والآخر هذا الموجود خارج الذات هو الذي يجعل الأنا يكون ما هو كائنه. وهكذا لا تتشكّل ذاتُ السائس المسلمة من دون وعي الآخر بها، ومن دون وجود الآخر في وضع تفاعليّ يقع فيه تفعيل الدينيّ عنصراً مشكّلاً لهوية الراعي الدينيّة، تعي به العامّة وتدركه موضوعاً. ولقد ساهم الإطاران الزماني والمكاني باعتبارهما شكلين من الأشكال التفاعليّة في تشكّل صورة الراعي الدينية. فالفضاءان المقدّسان (المسجد ومكّة) والزمان المقدّس (وقت الصلاة، الجمعة، يوم العيد) أطر تُظهر السائس على النحو المتوقّع، أي في صورة الساهر على الدين، القائد المؤمنين القيادة الروحيّة، وهذه الصورة فاعلة سياسيّاً.

لقد رسّخ التراث العربي تاريخاً وأدباً وفقهاً التفاعل السياسي الأمثل، وهو تفاعل يفرض العدل والإحسان من جهة والطاعة من جهة أخرى. أمّا العدل والإحسان فقد أمر بهما اللّه فكانا مشكّلين لقانون الربّ الذي يسعى الملك إلى تحقيقه والحفاظ عليه. وهذا القانون الالهي يحقّق بدوره وجود الخليفة باعتباره ظلّ اللّه في



الأرض. وأمّا الطاعة فقد أوجبها اللَّه على العباد يعظّمون ويوقّرون ويعزّزون من خصّهم بكرامته وأكرمهم بسلطانه. هكذا غدت الطاعة من الديْن. ولقد ربط الفقهاء بين طاعة السلطان وألوهية السلطة إذ اعتبروا مصدرها إلهيّاً. فكان هؤلاء خير معين للسّاسة على تكريس شرعيّة حكمهم الدينيّة وتدجين العوامّ وترسيخ التبعيّة والخضوع لأولي الأمر.



الفصل الثالث

تقريب العلماء: في شرعنة السلطة

ظهر عدّة فقهاء في العهد الأمويّ[1]. ولكنّ خلفاء بني أميّة لم يقرّبوهم تقريب العبّاسيين لهم. فلم تكن للفقه السلطة التي صارت له في العصر العبّاسي إذ لم تتبلور المذاهب الفقهيّة بعد ولم ترتدِ الدولة الأمويّة ثوب الدين الذي ارتدته الدولة العبّاسيّة. إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ الأمويين لم يوظفوا رجال الدين، فَما إن قامت الدولة الأموية حتّى «استعان زياد بن أبيه بعدّة من أصحاب النبيّ صلّى اللّه عليه وسلّم منهم عمران بن الحصين الخزاعي ولاّه قضاء البصرة والحكم بن عمرو الغفاري ولاّه خراسان وسمر بن جندب وأنس بن مالك وعبد الرحمن بن سمرة [...] واستقضى عبد اللّه بن فضالة الليثي ثمّ أخاه بن فضالة ثمّ زارة بن أوفى الحرثي»[2].

ولا يعني عدم تهافت الأمويين على الفقهاء أنّ من مال منهم إلى الفقهاء لم يستشرهم ولم يقبل لومهم ولم يطلب منهم أن يرفعوا

(١) اليعقوبي (ط. الأعلمى)، **تاريخ**، II، ص ص، ١٥٣ ـ ١٥٤، ٢٣٥، ٢٤٣، ٢٦٠.

(٢) الطبري، ٧، ص ٢٢٤.



مظالم الناس مثل عمر بن عبد العزيز الذي قرّب الفقهاء السبعة من دون أن يكون لهم مطيعاً. فلم يكن يقبل منهم أن يتعرّضوا له في خاصّة نفسه، ولا تعني استشارتهم أنّه كان لا ينحرف عنهم[1]، وكان عمر بن عبد العزيز يعتبر الفقهاء أحد أركان الدولة ويهتمّ بأخبار القضاة من بين أنفذ الناس وأفقههم[2].

أمّا العبّاسيون فقرّبوا الفقهاء وحاولوا كسبهم إلى تأييد حكمهم وإحاطة سلطانهم بجلالة الدين وهيبته. وزيادة على تقريب فقهاء العراق، استقدم العبّاسيون في بداية دولتهم مجموعة من علماء الحجاز ليكونوا في صحبتهم، منهم هشام بن عروة بن الزبير بن العوّام (ت ١٤٦ هـ) وعبد العزيز الماجشون (ت ١٦٦ هـ)[3]. وقد اشتهر الخليفة المنصور، قبل خلافته، بتردّده على حلقات المساجد وطلب العلم، فكان يعرف الفقه والفقهاء ممّا مكّنه من استشارتهم واستقطابهم. وقد حرص عند خلافته على تقريبهم واستشارتهم في أمور الدين والأمور العامّة حتّى يُشعرهم بالأهميّة والنفوذ وحتّى تصل أخبار هذه الاستشارة إلى العامّة، حيثما بدت الحاجة ملحّة إلى ترسيخ سياسة ملوكها الدينيّة في أذهانها[4]. وشجّع المنصور العلماء على جمع الحديث والتأليف في التفسير والفقه ووجد في الفقه مؤسّسة تمدّ المسلمين بأحكام موحّدة للسلوك. وتوجّه إلى مالك بن أنس مستجيباً

---

(١) سيّد الأهل، ص ص ٤٢ ـ ٤٨.

(٢) الأنباري (عبد الرزاق علي)، **منصب قاضي القضاة في الدولة العبّاسية**، الدار العربيّة للموسوعات، بيروت، ١٩٨٧، ص ٣٢.

(٣) الحنيطي، ص ٩٩.

(٤) م.ن.، ص ص ٨٨، ١٠٠.



لنصيحة ابن المقفّع بسنّ قانون موحّد وتشريع محقّق المصلحة العامّة، مجنّب القضاة اختلاف الأحكام[1]. ولكنّ مالكاً أبى أن يضع كتاباً موحّداً للمسلمين ملغياً اختلاف الأمصار منافياً لاجتهاد علماء الأمّة المختلفين[2]، فألحّ المنصور عليه ثانية طالباً كتاباً جامعاً في الفقه يضعه الخليفة قانوناً رسمياً لا يصدر القضاة حكماً إلاّ بموجبه[3].

وعيّن المنصور الفقهاء قضاة يقضون في الناس بكتاب اللّه وسنّة رسوله وإجماع علماء الأمّة، مقلّداً إيّاهم طوقاً من الأطواق التي قلّدها إيّاه اللّه[4]، طالبا أشهر العلماء[5] ينوبونه ويمثّلونه ويعكسون هيبة الشريعة وسلطان الدين. وقد اعتبر هذا الخليفة القاضي ركناً من أركان الدولة. واختار ذاك الذي لا تأخذه في اللّه لومة لائم[6]. وكان موسى الهادي يحضر مجالسه الفقهاء[7]، وقرّب أبا يوسف وولاّه

---

(١) ابن المقفّع (عبد اللّه)، **رسالة الصحابة**، ضمن محمّد كرد علي، **رسالة البلغاء**، دار الكتب العربيّة، القاهرة، ١٩١٣، ص ١٢٦.

(٢) ابن أبي حاتم (عبد الرحمن)، **كتاب الجرح والتعديل**، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت، I، ص ٢٩. ابن عبد البرّ (يوسف)، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت.، ص ٤١.

(٣) الأنباري (عبد الرزّاق علي)، ص ص ٦٤ ـ ٦٥.

(٤) قال المنصور لعبيد اللّه بن الحسن العنبري (ت ١٦٨ هـ)، لمّا ولاّه على البصرة: «إنّي قلّدتك طوقاً ممّا قلّدني اللّه طوقاً». وكيع (محمّد)، **أخبار القضاة**، عالم الكتب، بيروت، د.ت.، II، ص ٩١.

(٥) توجّه المنصور إلى كبار علماء الأمّة مقترحاً عليهم القضاء، من هؤلاء أبو حنيفة النعمان وسفيان الثوري وابن أنعم الافريقي (ت ١٥٦ هـ) وأبو اسحاق الفزاري (ت ١٨٥ هـ). الحنيطي، ص ٩٨.

(٦) الأنباري، ص ٣٦.

(٧) ابن الجوزي، **المنتظم**، ١٩٩٢، VIII، ص ٣٠٨.



القضاء[1]، وولاّه الرشيد أيضاً القضاء، وولّى محمّد الشيباني ويحيى بن زكريا بن أبي زائدة (ت ١٨٣ هـ)[2]، وقرّب الإمام الشافعي فأصبح يتردّد على مجلس الخليفة بعد أن اتّهمه هذا بخروجه عليه[3]. وكان الرشيد، قبل خلافته يجالس العلماء ويحبّ العلم وأهله[4]، وعندما تمّت البيعة توجهوا إلى بابه يهنّئونه[5] وكان حريصاً على الظهور في صحبة الفقهاء والقضاة فهاهم يرافقونه في حجّه[6]، وها هو يشهدهم في الكعبة سنة ١٨٦، على كتابين كتبهما للأمين والمأمون[7].

وطلب الرشيد من أبي يوسف أن يكتب له كتاباً يعمل به في جباية الخراج والعشور والصدقات والجوالي وغير ذلك ممّا يجب عليه النظر فيه والعمل به[8]. وقد ذكّر العالِمُ السلطانَ في مقدّمة هذا الكتاب بتأسيس عمله على التقوى ورعاية حقوق المسلمين وحفظ ما استحفظه اللّه ورعاية ما استرعاه والقيام بأمر من ولاّه اللّه أمره وإقامة الحدود وإحياء السنن والاستعانة بأهل الثقة والخير[9]. وأقبل المأمون

(١) الحنيطي، ص ٤٥.
(٢) م.ن.، ص ص ٤٦ ـ ٤٧.
(٣) م.ن.، ص، ٥٩.
(٤) ابن وادران (حسن بن محمّد)، **تاريخ العبّاسيين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣، ص ص، ٧١ ـ ٧٢.
(٥) م.ن.، ص ٧١.
(٦) المقريزي، **ذهب**، ص ٨٢.
(٧) ابن الأثير، **الكامل**، IX، ص ص ١١٣ ـ ١١٩. ابن الجوزي، **المنتظم**، VI، ص ١٧٣. المقريزي، **ذهب**، ص ص ٨١ ـ ٨٢.
(٨) أبو يوسف (يعقوب)، **كتاب الخراج**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٩٠.
(٩) م.ن.، ص ص ٩٦ ـ ١٠٠.



على علم الكلام، وشغف بالجدل والمناظرة، وعقد المجالس الدينيّة، وتخيّر من الفقهاء ما تخيّر، واستقدم بعضهم يناقشون "أهل الأهواء والبدع"، وكان يحبّ التذاكر في الفقه ويجلس للمناظرة فيه كلّ ثلاثاء[1].

وكان خلفاء بني العبّاس يبذلون العطاء والجوائز والأموال لتقريب الفقهاء، فهذا الرشيد لمّا ولي الخلافة «زاره العلماء وهنّوه بما صار إليه ففتح بيوت الأموال وأجازهم الجوائز»[2].

وعلاوة على مدّ السلطان بالقواعد التشريعيّة الدينيّة المنظّمة للمجتمع والمحققة لوحدة سلوكيّة جديدة جامعة لمسلمي حواضر الخلافة العبّاسيّة، فإنّ العبّاسيين كانوا واعين بدور يؤدّيه الفقهاء في أوساط العامّة، فقد كان عدد كبير منهم على صلة بها من خلال الوعظ والإرشاد وإمامة المساجد، والفتوى والتدريس والعمل (تجارة/ حرفة). إنّ التفاعل اليوميّ بين العالِم الذي يدور في فلك السلطة السياسيّة[3] والمسلم يسمح للسلطان بتمرير الرسائل السياسيّة، يحملها رمز دينيّ تعظّم العامّة مكانته وتتأثّر بهيبته، إذ ينشر العالِم عمل السلطان بالدّين وتعظيمه للشريعة وتبجيله لأهلها. كما كان الفقيه وسيطاً يعرّف الخليفة بمواقف العامّة منه خاصّة فيما يتّصل بأمور الدين التي كان العبّاسيّون حريصين عليها، يحاولون ألاّ يجاهروا فيها

---

(١) أبو يوسف، ص ص، ٣٥، ٤٥. المسعودي، **مروج**، IV، ص ص ٣٠٣ - ٣١٤.

(٢) ابن وادران، ص ٧١.

(٣) بيّن عبد المجيد الشرفي أنّ العلماء أصناف ثلاثة، من بينهم صنف يدور في فلك السلطة السياسية، ينظّر لها ويبرّر سلوكها ويتمتّع مقابل ذلك بنعمها. **لبنات**، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٤، ص ٧٢.



مجاهرة يستنكرها العوامّ ولا يظهرون شناعتها خشية القالة[1]. ولم يكن رفع العلماء إلى الساسة أخبار الناس وأقوالهم في خلفائهم أمراً مخصوصاً بالعبّاسيين الأوائل، فقد طلب القائم (٤٢٢ ـ ٤٦٧ هـ) من الفقهاء أن يرفعوا قصص الناس إليه[2].

استقرّ تقريب العلماء، منذ قيام الدولة العبّاسيّة، في المتخيّل السنّي رمزاً من رموز الحرص على الإسلام وتعظيمه حتّى إنّ المؤرّخين كانوا في رسمهم لصورة الخليفة الدينيّة وحكمهم على تديّنه وورعه كثيراً ما يذكرون هذا التقريب، فانظر المسعودي يحدّثك عن المهتدي باللّه: «كان المهتدي باللّه ذهب في أمره إلى القصد في الدين فقرّب العلماء ورفع منازل الفقهاء وعمّهم ببرّه»[3].

وإنّك لتجد تقريب الأمراء والسلاطين للعلماء، في دول المشرق الإسلامي، فقد عزّز البويهيّون دور الفقهاء والعلماء في القضاء والتعليم والتأليف، فظهر في ظلّهم إنتاج في الفقه والأصول والكلام تأسيسي في تكوين المذهب الإمامي، ولم يرتبط هذا الإنتاج بشرعيّة حكم الأمير أو السلطان البويهيّ الذي أبقى مؤسسة الخلافة السنيّة رمزاً مجسّداً لوحدة الأمّة[4]. وقد ظهر في فترة الحكم البويهي وعي الفكر السنّي بأنّ مؤسّسة الخلافة لا تزال هي "مصدر الشرعيّة" لأمراء الاستيلاء والمتغلّبين في المركز والأطراف[5]، وأنّ مهمّة الفقيه

---

(١) الحنيطي، ص ص ٧٥ ـ ٧٦، ٨٠ ـ ٨٣.

(٢) ابن الدقماق، I، ص ١٩٢.

(٣) المسعودي، **مروج**، IV، ص ٩٥.

(٤) وجيه كوثراني، ص ص ٢٦ ـ ٢٩.

(٥) م.ن.، ص ٣٠.



أصبحت الدفاع عن هذه المؤسّسة والعمل على تقويتها أمام السلاطين والأمراء من دون إغفال واقع الأمر السلطاني[1]. هكذا نرى الماوردي يتجاوز دور الفقيه المنظّر في الفقه ودور القاضي والمدرّس إلى فقيه منخرط في السياسة يدافع عن الخلافة، مؤسّسةً ضروريّةً لاستمرار وحدة الأمّة، وتؤسّس في ظلّها دول سلطانيّة[2].

ولم يُهمل السلاجقة الفقهاء فقد أدركوا أهميّة الاستفادة من العلماء لتثبيت سلطانهم. كان نظام الملك (ت ٤٨٥ هـ) قد جنّد لخدمة الدين والدولة قوّة الفقهاء والفقراء، فجعل الإمام الجويني رئيساً لنظاميّة بغداد ومدرّساً وقرّب الغزالي وعيّنه في النظاميّة مدرّساً وانخرط هذا العالِم في خدمة السلطان داعياً إلى طاعته مبدياً النصيحة له[3].

وإنّك لتجد المؤرخين يصفون تمسّك السلاطين بالشريعة فيصفون ميلهم إلى أهل الخير وحضورهم عند الفقهاء وتقريب العلماء وتقديرهم للعلم وإقبالهم عليه. فهذا صلاح الدين (٥٦٤-٥٨٩ هـ) يحضر عند الفقهاء، وهذا ابنه نور الدين (٥٨٩ ـ ٦٠٧ هـ) متمسّك بالشريعة مائل إلى أهل الخير كثير المطاعة للحديث والفقه، وهذا الملك العزيز عثمان بن السلطان صلاح الدين (٦١٣ ـ ٦٣٤ هـ) حسن العقيدة شديد الخوف من اللّه محبّ للعلماء، وهذا الملك الكامل محمّد بن العادل (٦٣٥ هـ) محبّ للعلماء يحضر مجلسه الفقهاء كلّ ليلة ويتحدّث معهم ويشاركهم في فنونهم[4].

---

(١) م.ن.، ص ن.

(٢) م.ن.، ص ٣٠ ـ ٣٤.

(٣) م.ن.، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٤) ابن الدقماق، II، ص ص ١٥، ١٧، ٢١، ٣١.



قرّب أمويّو الأندلس الفقهاء الذين أبدوا رغبتهم في الدوران في فلك السلطة، وحين شعروا في عهد الحكم الأوّل (١٨٠ ـ ٢٠٦ هـ) أنّ مكانتهم ضعفت عمّا كانت عليه في عهد هشام (١٧٢ ـ ١٨٠ هـ) أجّجوا فتنة نتج عنها صلح مكتوب هو تحالف بين الفقهاء والأمراء واتّفاق على التأييد المتبادل: الفقهاء يؤيدون السلطان يعلون جاهه بين الناس والسلطان يؤيّد جاه الفقهاء بإضفاء الاحترام والأموال والخطط على من يطلبها منهم(١). فكان هذا التحالف مفيداً للدولة يوطّدها ما يرمز إلى المقدّس ويصنع سلطتها بالشرعيّة الدينيّة، وكان غنماً لفقهاء المالكيّة يثبتون سلطة مذهبهم ويغلّبونه على المذاهب الأخرى.

ولم يكن للفقهاء في الغرب الإسلامي شأن مثل ذلك الذي كان لعلماء المرابطين. كان المرابطون يسترضون الفقهاء ويوزّعون عليهم الغنائم في كافّة جهات المغرب لأنّهم كانوا متأكّدين من سلطتهم الروحيّة على العامّة. فما كان الناس في شتّى أنحاء المغرب يستقبلون المرابطين استقبال المنقذ الذي جاء ليطهّر البلاد من الدنس والأرض من المنكر ويحيي الدين لولا توسّط الفقهاء الذين كان المرابطون يصرّون على الظهور معهم أمام الملأ.

إنّ الفقهاء الذين كانوا يتألّمون للتشتّت والفرقة التي أصبحت عليها الأندلس في عهد ملوك الطوائف قاموا يمهّدون لقيام المرابطين وسعوا إلى عقد اجتماع بعد سقوط طليطلة تذاكروا فيه أحوال البلاد وما آلت إليه من ضعف وأحوال الساسة وما كانوا عليه من وهن وتطاحن وتخاذل وتفريط في البلاد ورأوا الاعتصام بيوسف بن

---

(١) مؤنس (حسين)، **شيوخ العصر في الأندلس**، المكتبة الثقافية، مصر، ١٩٦٥، ص ٣٥.



تاشفين. إنّ الفقهاء الذين مهّدوا لقيام الدولة وساهموا في إنبات قواعدها وأيّدوها حتّى تعاظم أمرهم فيها، كانوا فيها أصحاب نفوذ وتبجيل. فيوسف بن تاشفين ما كان يسير إلاّ وهم في ركابه ولا يجلس إلاّ وهم جالسون معه محيطون به ولا يقطع برأي إلاّ بعد استشارتهم[1]. وقد ذكر ابن عذاري أنّ يوسف بن تاشفين (٤٥٣ ـ ٥٠٠ هـ) كان «يفضّل الفقهاء ويعظّم العلماء ويصرف الأمور إليهم ويأخذ برأيهم ويقضي على نفسه بفتياهم»[2]. وكان علي بن يوسف (٥٠٠ ـ ٥٣٧ هـ) لشدّة إيثاره الفقهاء، لا يقطع أمراً في جميع المملكة إلاّ بمشاورتهم[3]. سمح المرابطون للفقهاء بالنفوذ فكانوا ركنا من أركان الدولة يخدمونها[4] ورُفعوا إلى «أرفع المناصب وأصبح القضاة في بعض النواحي حكّام أقاليم وأصبح الفقيه المشاور حاكماً مدنياً»[5]، والفقيه كاتباً يلقّب بـ"الوزير" يحرّر الرسائل ويحضر مجالس الأمير ويطلع على كلّ أمر ويقدّم رأياً في الكبيرة والصغيرة[6]. وردّت أحكام البلاد في عهد الدولة المرابطية إلى القضاة كانوا يشرفون على خطّة الشورى والفتيا وخطة إمامة الصلاة والحسبة

---

(١) محمود (حسن أحمد)، **قيام دولة المرابطين**، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت، ص ص ٢٠٩، ٢٦٤، ٢٦٦، ٣٠٤.

(٢) ابن عذاري المراكشي، **البيان المغرب**، قطعة منشورة في *Hesperis*, 2, 1961, p. 66. انظر: **الحلل الموشية**، الدار البيضاء، ١٩٧٨، ص ٨٢.

(٣) المراكشي (عبد الواحد)، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٦٣، ص ٢٣٥.

(٤) H. Terrasse, «Un tournant de l'histoire musulmane, Le XIè en Berbérie» in: *Hesperis*, XXXIV, 1947, p. 329.

(٥) دندش، ص ٢٦.

(٦) م.ن.، ص ص ١٢٦ ـ ١٢٧.



وأحكام السوق والمظالم، وكان القضاة هم الذين يشرفون على بيت المال وموارده من الأحباس والأوقاف ويهتمّون بأمر إصلاح المساجد وإقامة الصوامع وصناعة المنابر والإنفاق على من يقوم بأمر المساجد(١).

يراقب الفقيه المرابطي الدولة تنصاع لآرائه(٢)، فتعتقل متصوّفاً(٣) وتحرق كتاباً(٤). وتستعمل الدولة الفقيه وسيطاً يخرج إلى العوامّ يردعها في ثورتها على السلطة(٥) والقاضي يداً تردّ أحكام البلاد إلى العدل وتحقّق المساواة(٦).

---

(١) محمود (حسن أحمد)، ص ص ٣٦٨ ـ ٣٧٠.

(٢) بن حمّادي (عمر)، **الفقهاء في عصر المرابطين**، دكتوراه مرحلة ثالثة، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ٩ أفريل، تونس، ١٩٨٧، ص ٥٩٨.

(٣) م.ن.، ص ٥٦٩.

(٤) م.ن.، ص.ن. وما تلاها. وانظر ما جاء في حرق **إحياء** الغزالي في: ابن القطّان (أبو الحسن علي)، **نظم الجمان في أخبار الزمان**، جامعة محمّد الخامس، الرباط، د.ت.، ص ١٤. ابن المؤقّت (محمد)، **السعادة الأبديّة في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية**، ط.، فاس الحجريّة، I، ص ٦٣. وانظر: غراب (سعد)، «حول إحراق المرابطين **لإحياء** الغزالي»، في **أعمال الملتقى الرابع الإسباني التونسي**، بلمادي ـ ميورقة، ١٩٧٩، ص ص ١٣٣ ـ ١٦٣.

(٥) انظر ما جاء في الفتنة بين المرابطين وأهل قرطبة سنة ٥١٣ أو ٥١٤ هـ في ابن الأثير، **الكامل**، X، ص ٥٥٨ .**الحلل الموشّية**، ص ٨٦.

(٦) ردّ المرابطون أحكام البلاد إلى القضاة ومنحوهم سلطة واسعة وكانت لأمرائهم رسائل للقضاة والرعيّة أقرّوا فيها العدالة والمساواة أمام القانون والخضوع له. انظر مثلاً: مكّي (محمود علي)، **وثائق تاريخية جديدة في عصر المرابطين**، المعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد، ١٩٥٩ ـ =



قرّب الموحّدون الفقهاء. وكان الفقيه أبو الحسن بن الإشبيلي عند الخليفة الإمام أبي محمّد بن عبد المؤمن «أوّل داخل وآخر خارج [..]، إذا خرج منه تذاكر مع الطلبة بما وعى من الخليفة من علم المهديّ وبيّن لهم ما ناله من العلم النبويّ»[1] وكان رفيع القدر عالي المكانة عند الخليفة الذي «أسهمه الأسهام والديار وأناله الإكرام والأوطار»[2].

وكان دور العلماء جسيماً في الدعوة إلى الخلافة الفاطميّة في المغرب. فقد نشروا العقيدة والمذهب وبشّروا بالأئمة وأثبتوا سلطانهم وبسطوه[3]. فقد حفظت لنا المصادر التاريخيّة مثلاً دور قاضي المهديّة ورقّادة أفلح بن هارون في الدعوة إلى المهدي باللّه. وقد كان هذا القاضي ينظّم الدعوة للرجال والنساء وكان يخاطب المرأة ويقيم لها الدليل من حليها وخاتمها وقرطها وتاجها وخناقها وخلخالها وسوارها وثوبها وعجارها، ومن المغزل والمنسج والشعر واللباس وغيره ممّا هو حلية النساء[4]. وقد اشتهر بنو النعمان الذين حظوا بمكانة عند الخلفاء وأدّوا أدواراً في التعبير عن المعتقدات الفاطميّة فكان منهم

= ١٩٦٠، رسالة رقم ١٨، ص ١٨٦. مؤنس (حسين)، «نصوص سياسيّة عن فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحّدين»، **مجلّة المعهد المصري بمدريد**، ١٩٥٥، وثيقة رقم ١، ص ١١١.

(١) ابن صاحب الصلاة، ص ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) م.ن.، ص ١٦١.

(٣) منذ أن انطلقت الدعوة من اليمن، وقد قام بها أبو القاسم الحسن بن فرج بن حوسك بن زادن، عالم إمامي في الحديث والفقه وأبو عبد اللّه الحسين بن أحمد بن محمّد بن زكريا، وقد كان ذا علم ودين أكثر علمه الباطن. القاضي النعمان، **كتاب افتتاح الدعوة**، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٦، ص ٣.

(٤) الداعي إدريس عماد الدين، القسم الخاصّ من كتاب **عيون الأخبار**، (تح. =



القاضي والداعي[١]. ولئن جعلت العقيدة الإسماعيليّة داعي الدعاة يلي الإمام في المرتبة، فإنّ ابن الطوير ذكر أنّ قاضي القضاة يتقدّم داعي الدعاة في الرتبة[٢]. ولم تكن وظيفة داعي الدعاة منفصلة دائماً عن وظيفة قاضي القضاة إذ كثيراً ما حدث الجمع بينهما[٣]. وكان داعي الدعاة ينتخب من بين أكابر فقهاء الشيعة يعاونه إثنا عشر نقيباً ونوّاب يمثّلونه في سائر النواحي، وكانت مجالس الحكمة تعقد في "المحوّل بالقصر" أو في "الجامع الأزهر" أو في "دار الحكمة" أو "دار العلم"[٤]. وكان قاضي القضاة في مصر يُختار من بين الفقهاء

= محمّد اليعلاوي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥، ص ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(١) توارث ستة من أسرة بني النعمان القضاء في مصر. انظر Gottheil (R), «A Distinguished Family of Fatimid Cadro (al-Nu'man) in The Tenth Century». *JAOS* 27, 1906, p. 239; Hamdani (A), «Evolution of the Organisational Structure of the Fatimid Dawa», in: *Arabian Studies*, III, 1976, pp. 14-84. Idem, «The Organization of the Fatimid Propaganda», in: *JBBRAS* XV, 1939, pp. 1-35.

(٢) ابن الطوير (أبو محمّد المرتضى)، **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**، النشرات الإسلامية ٣٩، شتوتجارت، ١٩٩٢، ص ١١٠.

(٣) تولّى الحسن بن علي بن النعمان مثلاً القضاء وأضيفت إليه الدعوة والإمامة بالمساجد. ابن حجر العسقلاني (شهاب الدين)، **رفع الإصر عن قضاة مصر**، الإدارة العامّة للثقافة، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ١٩٥٧ ـ ١٩٦١، I، ص ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩. القلقشندي (شهاب الدين)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩١٢ ـ ١٩٣٨، I، ص ص ٣٨٤ ـ ٣٨٨. وقد عُرف أكبر فقهاء الإسماعيليّة وداعي هذه الدولة القاضي النعمان بن حيّون في المصادر باسم القاضي وليس الداعي.

(٤) عنان، ص ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥.



الإسماعليين ويشترط ألاّ يحكم إلاّ بمذهب الدولة[1].

وقد تعاظمت رتبة قاضي القضاة فقد كان من طبقة أرباب العمائم، إذا حضر مجلساً، لا يتقدّم أحد عليه من أرباب السيوف والأقلام. وإنّك ترى قاضي القضاة في هذه الدولة في المواكب والاحتفالات ساهراً على الطقوس، فها هو يقف مع الخليفة في موكب عيد النحر يرتقي إلى جانبه المنبر ليزرّ عليه المزرّة الحاجزة بينه وبين الناس. وها هو يمسك الحربة للخليفة لينحر بها الأضاحي. والقاضي هو الذي يرقى المنبر في صلاة الجمعة طيلة رمضان ويعقد له في ليالي الجمع من هذا الشهر سماط بقاعة الذهب. والقاضي يكون أوّل أرباب الرسوم في تفريق حلواء المولد النبوي، وهو الذي يجلس تحت كرسي الدعوة في عيد غدير خمّ، ويصلّي بالنّاس ركعتين بعد فراغ الخطيب من خطبته، وهو الذي يقود الموكب في الاحتفال بليالي الوقود يشقّ القاهرة نازلاً على كلّ باب جامعاً للصلاة ركعتين[2].

لم يكتف الساسة الذين أعلنوا عن حكم يُمزج فيه الدينيّ بالسياسيّ بتوظيف الفقهاء في الخطط الخلافيّة من إمامة صلاة وقضاء وحسبة وإفتاء ولا بتسميتهم في المدارس ولا باستشارتهم في الأمور الدينيّة وتلك التي تتّصل بالمصلحة العامّة، بل كان لا بدّ من الظهور

---

(١) الاستثناء الوحيد كان سنة ٥٢٥ هـ، إذ عيّن أربعة قضاة (شافعي ومالكي واسماعيلي وإمامي). انظر العسقلاني، **رفع الإصر**، I، ص ٢٤٧ . Allouche (A), «The Etablishment of Four Chief Judgeschips in Fatimid Egypt», in: *JAOS*, 1985, pp. 317-320.

(٢) انظر ما جاء في وصف المواكب في ابن الطوير، ص ص، ١٠٨، ١٧٤، ١٨٤، ١٨٨، ٢١٢، ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١. المقريزي، **اتّعاظ**، III، ص ١٥٦. نفسه، **الخطط**، I، ص ١١٠.



في المواكب بصحبتهم، إذ السياسة فنّ ممسرح. والسياسة التي تعلن أنها تحرس الدين وتدبّر أمور الناس به تحتاج إلى استعمال رجال الدين عنصراً من العناصر المشهدية. فالخليفة سلطان اللّٰه على الأرض أو الإمام المعصوم يحضر جسدياً قطباً في الطقوس الدينيّة تحيط به أجساد المتصرّفين في المقدّس الذين ينوبونه. وما من شكّ في أنّ الحضور الجسدي للفقهاء والقضاة يجمّلون السلطان بالدين ويولّدون في المتفرّجين الانفعال بمشاهدة عظمة الخليفة وجلال القاضي وهيبة العالم وبركته.

ورغم حاجة السلطان إلى الفقهاء وتأييدهم ومساندتهم وخدمتهم له وحظوتهم عنده، فمنهم من خرج عليه واختلف معه وعارضه، ممّا أدّى إلى تعسّفه عليهم ومعاقبته لهم. وقد افتتح الحجّاج بن يوسف باب التعسّف على العلماء متّهماً بعضهم بالكفر، معاقباً من اعتبره مفارقاً للجماعة. وخرج بعض الفقهاء العبّاسيين على السلطان فامتحن الخليفة مالك بن أنس وضربه بالسياط حتّى انخلعت كتفه، فكان يستعين على حمل يده اليمنى باليسرى لأنّه أفتى بفساد بيعة الخلفاء بالقهر والإكراه. وسجن المنصور أبا حنيفة الذي كان يعتبر السلطان جائراً، وعزم على قتل سفيان الثوري الذي رفض مخالطة السلطان ورفض القضاء في خلافة المهدي. وقد تخلّص العبّاسيون منذ وقت مبكّر ممّن أقلقهم من العلماء ورفض طاعتهم وحاد عن شعاراتهم. وكان لبعض الفقهاء مشاركات في ثورة محمد بن عبد اللّٰه الحسني "النفس الزكيّة" وأخيه إبراهيم، وكان جلّ الخارجين قريباً من الزيديّة، كما شاركت جماعة من المعتزلة في هذه الثورة[1]. ولا

---

(١) انظر توتّر علاقة السلطان بالعالم في: حركات (إبراهيم)، **المجتمع** =



يخفى على أحد ما كان ناتجاً عن المحنة من سجن للعلماء وتعذيب وقتل وقد شملت المحنة جلّ مناطق الخلافة[1].

بعد أن رفض العلماء في الحقبة الأولى السلطان الجائر استقرّ الأمر على الدعاء له بالصلاح والتشريع لإمامته والإلتزام بطاعته وإنكار الخروج عليه. وإذا كان الخوف من التشتّت والفرقة قد أدّى في بداية الأمر إلى كراهة الخروج على السلطان، وإذا كانت المصلحة العامّة دعت الفقهاء إلى القول بوجوب الإمامة فإنّ المآرب الشخصيّة والمصالح الذّاتيّة كانت من الدوافع العاملة على مساندة السلطة ودعمها.

ولئن حفل التاريخ الإسلامي ببعض مظاهر الصراع بين العلماء والسلطة، هذا الصراع الذي يكشف عن اختلاف وتعدّد سادا في الثقافة الإسلاميّة وعن تحرّر المثقّف من ربقة السلطان ورفضه للاستبداد، فإنّه كان من مظاهر السياسة الدينيّة تقريب الفقهاء الذين كانوا ينتجون المقدّس، ويتصرّفون فيه، ويمدّون المجتمع بالقانون المنظّم للتفاعل، ويؤكّدون ضرورة احترام الأحكام المتعالية والتقيّد بالقانون "الإلهيّ" الذي استنبطوه مساندين الساسة ذوي الشرعيّة،

= **الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ بيروت، ١٩٩٨، ص ص، ٢٣٤ ـ ٢٣٦. الحنيطي، ص ص ٥٣، ٥٦، ١٦٩ ـ ١٨٨. الصالح (صبحي)، **النظم الإسلامية، نشأتها وتطوّرها**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨. وريمي بو عجيلة (ناجية)، **الائتلاف والاختلاف. ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم**، المؤسّسة العربيّة للتحديث الفكري/ دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ٢٠٠٤، ص ص، ٥٦ ـ ٦٢.

(١) جدعان، **المحنة**؛ حركات، ص ص ٢٢٧ ـ ٢٣٧.



مؤيّدين استبدادهم، منبّهين حيناً بعد حين إلى الأخطاء والانحراف، مراقبين المجتمع.

لا يشكّل رجال الدين مؤسّسة واقعيّة فحسب، بل إنّهم مؤسّسة رمزيّة لأنّها تعطي البعد الدينيّ المشرّع للملك وتسمح بتدخّل المقدّس في لعبة السلطة.



الخاتمة

في الإسلام السياسيّ

بعد أن كان الملك في الحضارات القديمة صانع التاريخ المتحكّم في الوجود، وبعد أن كانت خدمته والخضوع له محقّقين لنظام العالم الذي هو قطبه، جرّده التوحيد من القداسة وحرّره من التأليه إذ أصبح كلّ ما في الكون خاضعاً لمعبود أوحد مفارق لا يتّحد معه الإنسان إلاّ بالإيمان. إلاّ أنّ ملوك الإسلام أبوا التخلّص من القداسة، فجعلوا أنفسهم ظلّ اللّه في الأرض، وأخضعوا الرعيّة لسلطان ألّهوه. وقد وجدوا في طبيعة السلطة نفسها ما يُساهم في تأليهها، إذ بيّنت الأنتروبولوجيا السياسية أنّ السلطة ليست مجرّدة كليّاً من صفة القداسة، إذ المقدّس الخفيّ أو الظاهر حاضر دوماً في السلطة ملتصق بها. وتسامي السلطة على أفراد المجتمع هو الذي يسمح لها بفرض ذاتها عليهم وإخضاعهم لها.

إنّه لمعطى ثابت في الحياة الاجتماعيّة أن يكون فيها راع يقود رعيّة، وأن تتحقّق السلطة في "المجتمعات التاريخيّة" بالضغط، وأن يكون الفعل السياسيّ فعلاً سلطوياً يفرض الخضوع والطاعة والسيطرة ويُبنى على منطق القوّة[١]. وإنّه لمن الثابت تاريخيّاً وأنتروبولوجيّاً

(١) Clastres (P), *La société contre l'état*, Minuit, Paris, 1974, pp. 20-21, 170. =



تقديس السلطة بما هي سبيل إلى تحقيق النظام المنقذ من فوضى العماء[١]، الحائل دون الاجتماع، ومن الشائع أن يقدّس العقل الميثي والسحريّ والدينيّ الملك وألاّ يفصل السياسيّ والدينيّ في المجتمعات الدينيّة التي يوحّدها الطوطم أو الآلهة أو الإله.

ولا فصل في رأينا بين الدينيّ والسياسيّ في الثقافة الإسلاميّة، فالقرآن والسُنّة هما الدين، والخلافة والإمامة هما الدولة التي تتجسّد فيها هيئة الدين. فكلّ من الأمويين والعبّاسيّين والفاطميّين والمرابطين والموحّدين أظهروا أنّهم يستندون إلى أحكام إلهيّة يحقّقون بها الصلاح والخير.

إنّ الساسة، عند قيام دولتهم وأثناء دعواتهم، أعطوا المسلمين أملاً في تحقّق المدينة الفاضلة، ذلك المثال النموذجيّ التقديسيّ الأعلى الذي فقد تاريخيّته وقبع في المتخيّل حلماً[٢] يَعِدُ بالعدل، ذلك الذي أعلنت كلّ دولة إسلاميّة عن تحقيقها إياه وبيّنت أنّ الدولة السابقة لها ابتعدت عنه حين كرّست الظلم متجاهلة الشريعة.

ولم يخلُ ظهور الدولة في الإسلام من العنف. وليس العنف هو الأقوى في إثبات السلطة على المدى الطويل بل قبول العنف هو الذي يقوّيها ويثبتها ويبقيها، وهذا القبول هو المشكّل لجزء من السلطة بما هي نسق تفاعليّ[٣]. وواضح أنّ الدين الموظّف في

= Freund (J), *Qu'est ce que la politique ?* L'Harmattan, Paris, 1990, pp. 29-36.

(١) أركون، ص ص، ١٢٧ ـ ١٢٩.

(٢) انظر ما جاء في تقديس السلطة في بالانديه (ج)، **الأنتروبولوجيا السياسيّة**، منشورات مركز الإنماء القوميّ، بيروت، ١٩٨٦، ص ص ٨٣ ـ ٨٥.

(٣) Godelier (M), *L'idéel et le matériel*, Fayard, Paris, 1984, p. 24. Masnala, *La Politique et la liberté*, L'Harnattan, Paris, 1990, pp. 74-75.



السياسة هو "الحيلة"[١] التي ساهمت في تدجين العوامّ وأدّت إلى قبولهم للعنف الذي يشرّعه الدين. فالجهاد والقضاء على المعارضين "المارقين"، "الكافرين"، فُسّر بنشر الإسلام وحماية البيضة وحفظ الدين. إنّ توظيف السلطة السياسيّة للدين يجعل الأفراد يخضعون لها بمحض إرادتهم لا بمنطق القوّة المادّية الرادعة، فالدين وازع باطنيّ ضاغط مولّد هو نفسه للطاعة. وإذ يقدّم الخليفة نفسه بوصفه "ظلّ اللّه في الأرض" وخليفة له، فإنّه يتشبّه بالإله ويسيّس المتعالي مستمدّاً مبدأ السلطة الفرديّة المطلقة من السماء.

إنّ كلّ الأشكال التي تمّت بها مسرحة الدينيّ من خطاب وتوظيف للفضاء الدينيّ (المسجد، المنبر، مكّة، الكعبة) والزمن الدينيّ (المواسم والأعياد) ورسوم التنصيب والطقوس الاحتفاليّة وتقريب العلماء والتزيّن بهم، ساهمت في تشكّل صورة الملك الدينيّة وجعلت تمثّل أمير المؤمنين يتمّ باستحضار اللاوعي الجماعي لأنموذج الملك المقدّس وكذلك باسترجاع كاريزما النبوّة المختفي اي يُحيَّن من خلال الصورة المعروضة للفرجة[٢]. وهنا تبدو أهميّة "الكيد" في تشكيل السياسيّ لصورة دينيّة تنتظرها الرعيّة. فالدينيّ يغطّي الجسد السياسيّ بلباس منتظر يسمح بحجب العري السياسيّ[٣].

وإذا كانت الحركات الطقسيّة تساهم في تشكّل الجسد الدينيّ وتصهره في الفضاء المقدّس وتدمجه في الزمن المقدّس فتسمح ببثّ

---

(١) انظر مفهوم الحيلة وتوظيف السياسة لها في: Freund, pp. 160 sq.

(٢) انظر: Marin (L), *Le portait du roi*, Minuit, Paris, 1981, pp. 2, 10.

(٣) انظر ما جاء في مسرحة الصورة في: Balandier, *Le pouvoir sur scènes*, pp. 14-17.



الرسالة السياسيّة[١]، فإنّ اللغة المنبثقة من المنابر (الخطاب المتضمّن كلام اللّه وأحاديث الرسل وصور الثواب والعقاب) شكل من الأشكال الرمزيّة و «عنصر من عناصر المتخيّل الاجتماعيّ»[٢]. إذ إن وظيفة اللغة الترميزيّة تبدو في تعبيرها عن الإيديولوجي وتصرّفها في الحاضر وتنظيمها للمستقبل بإثارة الانفعال وتحريك الذاكرة الجماعيّة.

وتسمح الشعائر الإسلاميّة والأعياد ومراسم التنصيب والمآدب المكرّسة للهبة بإظهار صورة السلطان الدينيّة، فالممارسات الطقسيّة ذات نجاعة رمزيّة وذات بعد سياسيّ[٣]. يحتاج السلطان إلى وضعية يكون فيها المجتمع مرئيّاً والدينيّ ذا شحنة مأسويّة مؤثرة، ويحتاج إلى "مجتمع أَخَوِيٍّ"[٤] يتجدّد فيه النظام وإلى زمن تُخترق فيه الرتابة اليوميّة ويُنسى فيه الكدّ والعياء والضغط ليرسّخ حضوره ويشعر بهيبته الدينيّة. فالقطيعة الزمنيّة الاحتفالية تقوّي الشعور الدينيّ (لحظة الحفل)، فتتمّ العودة إلى اليوميّ بشعور دينيّ أقوى ومتجدّد.

تظهر الايديولوجيا السائدة في الأعياد والمواسم والمراسم، في فترة وجيزة على شكل فرجة، ويظهر الحاكم متميّزاً سيّداً مطلقاً واحداً موحِّداً للأمّة. وتكون المجموعة، أثناء العيد، في وضعيّة

---

(١) انظر وظيفة الحركات الطقسية في: Schmit (J.C), *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 16K 20.

(٢) Maffesoli (M), *La violence totalitaire*, Desclée de Brower, Paris, 1999, p. 5.

(٣) بيّن J. Devignaud في: *Fêtes et civilisation*, Actes sud, 1991 أنّ الايديولوجيّ يكون في الحفل والحفل يكون في الايديولوجي فحلّل جدليّة الايديولوجيّ والاحتفاليّ.

(٤) الحفل يقوّي الوحدة العضويّة لذلك يكون المجتمع الاحتفاليّ مجتمعاً أخويّاً، انظر: Balandier (G), Le pouvoir sur scènes, pp. 77-79, 95.



اجتماعيّة مثاليّة، وضعية الوحدة والانسجام فيكرّس السلطان الطاعة والامتثال والتبعيّة لسلطة مقدّسة تكون زمن الحفل خارج التاريخ، فتفرغ المجتمع من النزاع والصراع إذ ترجعه إلى وحدة أوّليّة مقدّسة، وتساعده على تمثّل زعيم أب روحي حريص على أمّة مقدّسة لا يدنّسها النزاع والصراع وتنجّسها الفرقة.

إنّ إسلام الملوك إسلام ممسرح، ولا غرابة في توظيف المقدّس فالبنى السلطويّة والبنى الطقسيّة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً، والفصل بين الجسد السياسيّ (الملك) والجسد التاريخي (خليفة/ إمام) والجسد المقدّس Sacremental صعب إذ تتداخل الأجساد الثلاثة في رسم صورة السائس المسلم.

للسائس المسلم دينٌ يكون له في خاصّة نفسه هو دين المسلم الفرد. ولكنّ الدين حين يكون أمراً يهمّ الجماعة يصبح سياسيّاً. «فكلّ فهم للدينيّ يأخذ بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحوّل الدينيّ بالضرورة وبالماهيّة إلى سياسيّ»[١]، وكلّ فهم للدينيّ يستند إلى مبدأ الطاعة بما هي انقياد وخضوع واستسلام للشارع يحوّله إلى سياسيّ.

(١) جدعان، ص ٢٩٤.




مكتبة
الفكر الجديد

قائمة المصادر والمراجع

□ أ ـ المصادر:

ابن أبي زرع الفاسي، **الأنيس المطرب في أخبار المغرب وتاريخ مدينة فاس**، المطبعة الملكية، الرباط، ١٩٩٩.

ابن الأثير (محمّد)، **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٧.

ابن الأثير (محمّد)، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، ١٩٧٩.

ابن الأثير (محمّد)، **النهاية في غريب الحديث والأثر**، المطبعة العثمانية، ١٣١١.

ابن الأعرج (أبو الفضل محمّد)، **تحرير السلوك في تدبير الملوك**، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية. د.ت.

ابن أنس (مالك)، **رسالة من إمام أهل المدينة مالك بن أنس إلى أمير المؤمنين الرشيد وإلى يحي بن خالد البرمكي في السنن والمواعظ والآداب**، المطبعة الأميريّة، بولاق، مصر، ١٣١١.

ابن جبير (محمّد بن أحمد)، **الرحلة**، دار صادر، بيروت، ١٩٦٤.

ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن)، **المنتظم في تاريخ الأمم والملوك**، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٩٢.

ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن)، **الموضوعات**، المكتبة السلفيّة



بالمدينة المنورة، ١٩٦٦.

ابن حبيب (محمّد)، **المنمّق في أخبار قريش**، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٩.

ابن الحدّاد (محمّد بن منصور)، **الجوهر النفيس في سياسة الرئيس**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٣.

ابن خلدون (عبد الرحمن)، **المقدّمة**، دار البيان، بيروت، د.ت.

ابن الدقماق (صارم الدين)، **الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين**، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٥.

ابن صاحب الصلاة (عبد الملك)، **تاريخ المنّ بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم اللّه أئمة وجعلهم الوارثين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٧.

ابن الطقطقَى (محمّد بن علي)، **الفخري في الآداب السلطانيّة والدول الإسلاميّة**، دار القلم العربي، حلب، ١٩٩٧.

ابن طولون (محمّد)، **قيد الشريد في أخبار يزيد**، دار الصحوة، القاهرة، ١٩٨٦.

ابن الطوير (أبو محمّد المرتضى)، **نزهة المقلتين في أخبار الدولتين**، النشرات الإسلامية، ٣٩، شتوتجارت، ١٩٩٢.

ابن طيفور (أبوالفضل أحمد)، **كتاب بغداد**، دار الجنان، بيروت، د.ت.

ابن عبد البرّ (يوسف)، **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء**، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت.

ابن عبد الحكم (عبد الرحمن)، **سيرة عمر بن عبد العزيز**، المكتبةالعربيّة بمصر/سوق الحميديّة، دمشق، ١٩٢٧.

ابن عبد الحكم (عبد الرحمن)، **كتاب الجامع**، شرح الأبهري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٤.

ابن عبد الظاهر (محيّ الدين)، **الروضة البهيّة الزاهرة في خطط المعزّية**



والقاهرة، أوراق شرقية، بيروت، ١٩٦٦.

ابن عذاري المراكشي (أبو العبّاس أحمد)، **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب**، المجلس الإسلامي الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٦٣.

ابن قتيبة الدينوري (عبد اللّه)، **عيون الأخبار**، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت.

ابن القطّان (أبو الحسن علي)، **نظم الجمان في أخبار الزّمان**، جامعة محمّد الخامس، الرباط، د.ت.

ابن قيّم الجوزيّة (شمس الدين محمّد)، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

ابن المؤقّت (محمّد)، **السعادة الأبديّة في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية**، ط. فاس الحجريّة، ١٩١٧.

ابن المأمون (أبو الحسن)، **أخبار مصر**، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقيّة، القاهرة، ١٩٨٣.

ابن المقفّع (عبد اللّه)، **رسالة الصحابة**، نشرة Maisonneuve et Larose, Paris, 1976.

ابن المقفّع (عبد اللّه)، **رسالة الصحابة** ضمن محمد كرد علي، **رسائل البلغاء**، دار الكتب العربيّة، د.ت.

ابن منظور (بتحرير عبد اللّه العلايلي)، **لسان العرب**، بيروت، دار لسان العرب، د.ت.

ابن وادران (حسن بن محمّد)، **تاريخ العبّاسيين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣.

أبو حنيفة النعمان، **آداب اتّباع الأئمة**، مطبعة الاعتماد، القاهرة، د.ت.

أبو حنيفة النعمان، **دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول اللّه**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥.



أبو يوسف (يعقوب)، **كتاب الخراج**، دار الحداثة، بيروت، ١٩٩٠.

الأزدي (أبو زكريا)، **تاريخ الموصل**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٩٦٧.

الأزرقي (أبو الوليد محمّد)، **أخبار مكّة**، دار الأندلس، اسبانيا. د.ت.

الأشعري (أبو الحسن علي)، **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين**، سلسلة النشرات الإسلاميّة، بيروت، ١٩٨٠.

الأصفهاني (أبو الفرج)، **الأغاني**، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٤.

البغدادي (عبد القاهر)، **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٣.

البلاذري (أحمد)، **أنساب الأشراف**، شتاينر، فيسبادن، ١٩٧٩، IV؛ نفسه، ج ٣، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٧٧ (تح. عبد العزيز الدوري)، بيروت، ١٩٧٨.

البلوي (محمد عبد اللّه)، **سيرة أحمد بن طولون**، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، د.ت.

البيدق (أبو بكر عليّ)، **أخبار المهدي بن تومرت**، الشركة الوطنيّة للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٤.

الثعالبي، **آداب الملوك**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٠.

الجاحظ (أبو عثمان عمرو)، **التاج في أخلاق الملوك**، المطبعة الأميريّة، القاهرة، ١٩١٤.

الجاحظ (أبو عثمان عمرو)، **رسائل الجاحظ**، II، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٩.

الجاحظ (أبو عثمان عمرو)، **كتاب العثمانيّة**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.



حسّان بن ثابت، **الديوان**، دار صادر، بيروت، ١٩٧٨.

الداعي إدريس (عماد الدين)، **تاريخ الفاطميين بالمغرب** (من كتاب **عيون الأخبار**، الجزء الخامس) (تح. فرحات الدشراوي)، تونس، ١٩٧٩؛ القسم الخاصّ من كتاب **عيون الأخبار** (تح. محمّد اليعلاوي)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٥؛ نفسه، **عيون الأخبار وفنون الآثار**، دار الأندلس، بيروت، د.ت.

الدينوري (أبو حنيفة)، **كتاب الأخبار الطوال**، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت.

الرازي (فخر الدين)، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨.

سبط بن الجوزي، **تذكرة الخواصّ**، المكتبة الحيدريّة، النجف، ١٩٦٤.

السيوطي (جلال الدين)، **تاريخ الخلفاء**، دار القلم، بيروت، ١٩٨٦.

الشهرستاني (أبو الفتح محمّد)، **الملل والنحل**، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٥٦.

الشيرزي (عبد الرحمن بن نصر)، **النهج المسلوك في سياسة الملوك**، مؤسسة بحسون، بيروت، ١٩٩٤.

الصابي (أبو الحسن هلال)، **رسوم دار الخلافة**، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٦.

الطبري (أبو جعفر محمّد جرير)، **تاريخ الأمم والملوك**، دار عويدات، بيروت، د.ت.

الطرطوشي (أبو بكر محمّد)، **سراج الملوك**، رياض الريّس، لندن، ١٩٩٠.

الطرطوشي (أبو بكر محمّد)، **كتاب تحريم الغناء والسماع**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧.



العسقلاني (شهاب الدين)، **وضع الإصر عن قضاة مصر**، الإدارة العامّة للثقافة، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ١٩٥٧ ـ ١٩٦١.

القاضي النعمان، **كتاب افتتاح الدعوة**، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٨٦.

القلقشندي (شهاب الدين)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، دار الكتب المصريّة، القاهرة، ١٩١٢ ـ ١٩٣٨.

الكليني (أبو جعفر محمّد)، **الأصول من الكافي**، طهران، ١٣٨٨.

الماوردي (أبو الحسن)، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملوك وسياسة الملك**، المركز الإسلامي للبحوث/ دار العلوم العربيّة، بيروت، ١٩٨٧.

الماوردي (أبو الحسن)، **نصيحة الملوك**، دار الشؤون الثقافية العامّة، بغداد، ١٩٨٦.

مجموعة الوثائق الفاطميّة، المجلّد الأوّل، **وثائق الخلافة وولاية العهد والوزارة**، جمعها جمال الدين الشيّال، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥.

مجهول (مؤلف من القرن الثامن الهجري)، **كتاب الحوادث وهو الكتاب المسمّى بالحوادث الجامعة والتجارب النافعة والمنسوب لابن القوطي**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٧.

المسعودي (علي)، **التنبيه والإشراف**، دار صادر، بيروت (عن طبعة بريل، ١٨٩٣).

المسعودي (علي)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٧٠.

المقريزي (تقيّ الدين أحمد)، **اتّعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٧.

المقريزي (تقيّ الدين أحمد)، **الخطط**، بولاق، القاهرة، ١ـ٣، ١٢٧٠هـ.

المقريزي (تقيّ الدين أحمد)، **التبر المسبوك فيمن حجّ من الملوك**، مكتبة



الثقافة الدينيّة، القاهرة، ٢٠٠٠.

المقريزي (تقيّ الدين أحمد)، **كتاب النزاع والتخاصم فيما بين بني أميّة وبين هاشم**، دار المعارف، د.ت.

النويري (شهاب الدين أحمد)، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، XX-VIII، ١٩٨٠ ـ ١٩٩٢.

وكيع (محمّد)، **أخبار القضاة**، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن واضح)، **تاريخ اليعقوبي**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٣؛ نفسه، **تاريخ اليعقوبي**، دار صادر، بيروت، د.ت.

اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب)، **كتاب البلدان**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٨.

□ ب ـ المراجع:

إبراهيم (أيمن)، **الإسلام والسلطان والملك**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ١٩٩٨.

أركون (محمّد)، **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، مركز الإنماء القومي، بيروت/ باريس، ١٩٩٠.

إسماعيل (محمود)، «المالكيّة والشيعيّة بإفريقيّة إبّان قيام الدولة الفاطميّة»، **المجلّة التاريخيّة المصريّة**، ٢٣، ١٩٧٦.

الأفغاني (سعيد)، «معاوية في الأساطير»، **المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام**، الدار المتّحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٤.

الأنباري (عبد الرزاق علي)، **منصب قاضي القضاة في الدولة العبّاسيّة**، الدار العربيّة للموسوعات، بيروت، ١٩٨٧.

البابي (محمد سعيد)، **كتاب الكوكب الدرّي المنير في أحكام الذهب**



والفضّة والحرير، مطبعة المفيد، دمشق، ١٩٣١.

الباشا (حسن)، **الألقاب الإسلاميّة في التاريخ والوثائق والآثار**، الدار الفنيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٨٩.

بالانديه (ج)، **الأنتروبولوجيا السياسيّة** (ترجمة جورج أبي صالح)، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦.

بن حمّادي (عمر)، **الفقهاء في عصر المرابطين**، دكتوراه مرحلة ثالثة، كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة ٩ أفريل، تونس، ١٩٨٧.

بن حمد (فيصل عبد اللّه)، «دور بني العبّاس في إدارة البلدان وإمارة الحجّ في العصر العبّاسي الأوّل ١٣٢ هـ ـ ٢٣٢ هـ»، **حوليات الآداب والعلوم الاجتماعيّة** (الكويت)، ٢٥، ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥.

بنسعيد (سعيد)، **دولة الخلافة، دراسة في التفكير السياسيّ عند الماوردي**، دار النشر المغربيّة، الدار البيضاء، ١٩٨٠.

بوريبة (رشيد)، **ابن تومرت** (ترجمة عبد الحميد حاجيات)، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، ١٩٨٢.

بيليايف (ب)، **العرب والإسلام والخلافة** (ترجمة أنيس فريحة)، الدار المتّحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٣.

الجابري (محمد عابد)، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٩٦.

الجابري (محمد عابد)، **العقل السياسيّ العربيّ**، محدّداته وتجليّاته، المركز الثقافي العربيّ، الدار البيضاء، ١٩٩٠.

جدعان (فهمي)، **المحنة، بحث في جدليّة الدينيّ والسياسيّ في الإسلام**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، ١٩٨٩.

الجويلي (محمّد)، **الزعيم السياسيّ في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس**، سراس للنشر، تونس، ١٩٩٢.



حتاملة (عبد الكريم)، **المعتمد في خلافة المعتضد بالله العبّاسي**، المطابع التعاونيّة، عمّان، ١٩٨٤.

حركات (إبراهيم)، **المجتمع الإسلامي والسلطة في العصر الوسيط**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ بيروت، ١٩٩٨.

حسن (سعد محمّد)، **المهديّة في الإسلام منذ أقدم العصور حتّى اليوم**، دار الكتاب العربيّ بمصر، ١٩٥٣.

حميد (عبد العزيز)، «ملابس الخلفاء في الآثار الإسلاميّة»، **مجلّة كليّة الآداب**، العراق، ٣٠، ١٩٨١.

الحنيطي (سعد خلف)، **الفقيه والسلطان**، دار البيادق، عمّان، ١٩٩٩.

الدبابي الميساوي (سهام)، **الطعام والشراب في التراث العربيّ**، دكتوراه دولة، جامعة منوبة، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات، ٢٠٠٤، (قيد الطبع منشورات الكليّة).

دندش (عصمت)، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهلّ الموحّدين**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٨.

الدوري (عبد العزيز)، **العصر العبّاسي الأوّل، دراسة في التاريخ السياسيّ والإداري والماليّ**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٨.

ريشار (يان)، **الإسلام الشيعي، عقائد وإيديولوجيات** (ترجمة حافظ الجمّالي)، دار عطيّة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٦.

الريّس (محمّد ضياء الدين)، **النظريات السياسيّة الإسلاميّة**، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٦.

الزحيلي (وهبة)، **الفقه الإسلامي وأدلّته**، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤.

سيّد الأهل (عبد العزيز)، **الخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٠.

السيّد (أيمن فؤاد)، **الدولة الفاطميّة في مصر، تفسير جديد**، الدار



المصريّة اللبنانيّة، القاهرة، ٢٠٠٠.

السيّد (رضوان)، **الأمّة والجماعة والسلطة، دراسات في التفكير السياسيّ العربيّ**، دار إقرأ، بيروت، ١٩٨٤.

السيّد (رضوان)، **الجماعة والمجتمع والدولة، سلطة الإيديولوجيا في المجال السياسيّ العربيّ والإسلاميّ**، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٩٩٧.

السيّد (رضوان)، «الخلافة والملك: دراسة في الرؤية الأمويّة للسلطة»، **المؤتمر الدوليّ الرابع لتاريخ بلاد الشام** (بلاد الشام في العهد الأموي)، ١٩٨٩.

السيّد (رضوان)، «السلطة في الإسلام: دراسة في نشوء الخلافة»، **المؤتمر الدوليّ الرابع لتاريخ بلاد الشام** (بلاد الشام في صدر الإسلام)، ١٩٨٧.

شرف (محمّد جلال) ومحمّد (عبد المعطي)، **الفكر السياسي في الإسلام شخصيّات ومذاهب**، دار الحديث، الاسكندريّة، ١٩٧٨.

الشرفي (عبد المجيد)، **لبنات**، دار الجنوب، تونس، ١٩٩٤.

شلق (الفضل)، «الفقيه والدولة الإسلاميّة: دراسة في كتب الأحكام السلطانيّة»، **الاجتهاد**، عدد ٤، ١٩٨٩.

الصالح (صبحي)، **النظم الإسلاميّة، نشأتها وتطوّرها**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٦٨.

عبد الرازق (علي)، **الإسلام وأصول الحكم**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨.

عبد اللطيف (كمال)، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانيّة**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٩.

العبيدي (صلاح الدين)، **الملابس العربيّة الإسلاميّة في العصر العبّاسيّ من المصادر التاريخيّة والأثرية**، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨٠.

عطوان (حسين)، **الأمويون والخلافة**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦.

عطوان (حسين)، **الدعوة العبّاسيّة**، دار الجيل، بيروت، د.ت.



عطوان (حسين)، **الفرق الإسلاميّة في بلاد الشام في العصر الأموي**، دار الجيل، بيروت، ١٩٦٨.

عطوان (حسين)، **الفقهاء والخلافة في العصر الأمويّ**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩١.

عطوان (حسين)، **الوليد بن يزيد، عرض ونقد**، دار الجيل، بيروت، ١٩٨١.

العقيلي (عمر)، **يزيد بن معاوية وعصره**، الرياض، ١٩٨٨.

العلاّم (عزّ الدين)، **الآداب السلطانية، دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، عالم المعرفة، الكويت، شباط/ فبراير ٢٠٠٦.

عمارة (محمّد)، **الإسلام وفلسفة الحكم**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

عمارة (محمّد)، **الخلافة ونشأة الأحزاب السياسيّة**، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩.

عمامو (حياة)، عيسى (لطفي)، التايب (منصف)، **السلطة وهاجس الشرعيّة في الثقافة الإسلاميّة**، دار أمل للنشر، تونس، ٢٠٠٥.

عمر (فاروق)، **الخلافة العبّاسيّة**، الشروق، عمّان، **I-II**، ٢٠٠٣.

عمر (فاروق)، **طبيعة الدعوة العبّاسيّة**، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٠.

عنان (محمّد عبد اللّه)، **الحاكم بأمر اللّه وأسرار الدعوة الفاطمية**، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٩٥٩.

غراب (سعد)، «حول إحراق المرابطين **لإحياء** الغزالي» في **أعمال الملتقى الرابع الإسباني التونسي**، بالمادي، ميورقة، ١٩٧٩.

غليون (برهان)، «أصل السلطة في الإسلام»، **الاجتهاد**، عدد ١٤، ١٩٩٢.



غليون (برهان)، **نقد السياسة، الدولة والدين**، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٣.

فلوتن (فان)، **السيطرة العربيّة والتشيّع والمعتقدات المهديّة في ظلّ خلافة بني أميّة** (ترجمة إبراهيم بيضون)، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٦٧.

فلهوزن (يوليوس)، **أحزاب المعارضة السياسيّة والدينيّة في صدر الإسلام، الخوارج والشيعة** (ترجمة عبد الرحمن بدوي)، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨.

القاضي (وداد)، **الكيسانيّة في التاريخ والأدب**، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٤.

كوثراني (وجيه)، **الفقيه والسلطان، جدليّة الدين والسياسة في إيران الصفويّة والقاجاريّة والدولة العثمانيّة**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠.

لامبتون (أ.ك.س)، «الفكر السياسيّ عند المسلمين» **في تراث الإسلام**، II، عالم المعرفة، الكويت، الجزء الثاني، ط. ٣، العدد ٢٣٤، ١٩٩٨.

لقبال (محمّد موسى)، **دور قبيلة كتامة في قيام الخلافة الفاطميّة**، الجزائر، ١٩٧٩.

لومبار (موريس)، **الإسلام في عظمته الأولى** (ترجمة ياسين الحافظ)، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٧.

ماجد (عبد المنعم)، **التاريخ السياسيّ للدولة العربيّة**، مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٦٥.

مؤنس (حسين)، **شيوخ العصر في الأندلس**، المكتبة الثقافية، مصر، ١٩٦٥.

مؤنس (حسين)، **نصوص سياسيّة عن فترة الانتقال من المرابطين إلى**



الموحّدين، مجلّة المعهد المصري بمدريد، ١٩٥٥.

محمود (حسن أحمد)، **قيام دولة المرابطين**، دار الفكر العربي، القاهرة، د.ت.

النجّار (عبد الحميد)، **المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته وأثره بالمغرب**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٣.

هدارة (مصطفى)، **المأمون الخليفة العالم**، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٥.

الهديب (فريال)، **صورة يزيد بن معاوية في الروايات الأدبيّة، دراسة نقديّة**، دار أميّة، الرياض، ١٩٩٥.

هوّاري (زهير)، **السلطة والمعارضة في الإسلام**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، عمّان، ٢٠٠٣.

وات (مونتغمري)، **الفكر السياسي الإسلامي** (ترجمة صبحي حديدي)، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١.

وريمي بوعجيلة (ناجية)، **الائتلاف والاختلاف، ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم**، المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري/ دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ٢٠٠٤.

ياسين (عبد الجواد)، **السلطة في الإسلام**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، ١٩٩٨.

ج ـ المراجع بالأجنبية:

Abel (A), «Le khalife, présence sacrée», in *Studia Islamica*, 7, 1957.

Abélès (M), *Anthropologie de l'Etat*, Armand Colin, Paris, 1990.

Adler (P), *Le pouvoir et l'interdit, royauté et religion en*



Afrique noire. Essai d'ethnologie comparative, Albin Michel, Paris 2000.

Allouche (A), «The Etablishment of Four Chief Judgeships in Fatimid Egypt», *AOS*, 1955.

Arnold (T.W), *The Caliphate*, Oxford, 1965.

Balandier (G), *Le désordre*, Fayard, Paris, 1988; Idem, *Le pouvoir sur scènes*, Balland, Paris, 1992.

Bloch (M), *Les rois Thaumaturges*, Strasbourg, 1924.

Bromberger (C), «Paraître en public», in *Terrain*, n° 15, Oct. 1990.

Bourdieu (P), *La distinction, critique sociale du jugement*, Cerès Production, Tunis, 1995.

Chevalier (J) et Gheerbrant (A), *Dictionnaire des symboles*, R. Laffont, Jupiter, Paris, 1982.

Chokr (H), *Zandaqa et Zindiqs en Islam au second siècle de l'hégire*, Institut Français, Damas, 1993.

Clastres (P), *La société contre l'état*, Minuit, Paris, 1974.

Crone (P) and Hinds (M), *God's Caliph. Religious Authority in First Centry of Islam*, Cambridge U.P., 1986.

Duvignaud (J), *Fêtes et civilisations*, Actes Sud, Paris, 1991.

Debray (R), *Transmettre*, Paris, Odile Jacob,1997.

Dachraoui (F), *Le califat fatimide au Maghreb, Histoire politique et institutions*, S.T.D., Tunis, 1981.

Déloye (Y), «Le protocole du pouvoir politique sociologie historique de l'obeïssance politique en France», in *Le protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*. Sous la direction d'Yves Déloye, Claudine Haroche et Olivier Ihl, L'Harmattan, Paris, 1996.

Elias (N), *La société de cour*, Flammarion, Paris, 1985.

Encyclopédie de l'Islam, Maisonneuve, Paris, IV, 1978.



Encyclopédie des symboles, La pacothèque, Paris, 1989.

Encyclopédie philosophique universelle, Les notions philosophiques, I, Paris, 1990.

Encyclopedia Universalis, VIII, Paris, 1989.

Ferjani (M. Ch), *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Fayard, Paris, 2005.

Freund (J), *Qu'est ce que la politique* ? Seuil, Paris, 1965.

Gauchet (M), «La dette du sens et les racines de l'Etat», in *Libre*, 77, 2, Payot.

Godelier (M), *L'enigme du don*, Fayard, Paris, 1996.

Goldier (M), *L'idéel et le matériel*, Fayard, Paris, 1984.

Goffmann (E), *La mise en scène de la vie quotidienne*, 1- La présentation de soi. 2- Les relations en public, Minuit, Paris, 1973.

Goffmann (E), *Les rites d'interaction*, Minuit, Paris, 1975.

Goldziher (I), *M. Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au XIème siècle* (Trad. Gaudefroy - Demonbyne), Alger, 1930.

Gottheil (R), «A Distinguished Family of fatimid Cadro (al Nu'mân), in the Thenth Centry», *JAOS*, 27, 1905.

Hamdani (A), «Evolution of the Organization Structures of the fatimid Da'wa», in *Arabian studies*, III, 1976.

Hamdani (A), «The Organization of the Fatimid Propaganda», in *JBBRAS*, XV, 1939.

Huizinga (J), *Homo-Ludens, Essai sur la fonction sociale du jeu*, Gallimard, Paris, 1951.

Julien (N), *Dictionnaire des symboles*, Marabout, Alleur (Belgique), 1989.

Kantorowicz (E.H), *Les deux corps du roi*, Gallimard, Paris, 1989.



Lammens (H), *Le Califat de Yazid Ier*, Extrait des Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1921.

Lapidus (I.M), *A History of Islamic Societies*, Cambridge UP., 1988.

Lapidus (I.M), «The Seperation of State and Religious» in *JMES*, VI, 1975.

Lardellier (P), *Théorie du lien rituel*, L'Harmattan, Paris, 2003.

Laoust (H), *La pensée et l'action politique d'al Mawardi*, Geuthner, Paris, 1968.

Lawrence Bruyant (V), *The King and the City in the Parisian Royal Entry Ceremony: Politics Ritual and Art in the Renaissance*, Proz, Genève, 1986.

Le Tourna (G), *La révolte d'Abu Yazid au Xème siècle*, Cahiers de Tunisie, 1953.

Mac Dermott (J.P), *State and Court Ritual in China*, University of Cambrige, Cambridge, 1999.

Maffesoli (M), *La violence totalitaire*, Descelée de Brower, Paris, 1999.

Marin (L), *Le portrait du roi*, Eds. De Minuit, Paris, 1981.

Masnala (F), *La politique et la liberté : Principes d'anthropologie politique*, L'Harmattan, Paris, 1990.

Mauss (M), «Le système du don», in *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1980.

Mondosio (J.M), «Apprendre à être bon prince», in *Autrement*, n° 20, 1996.

Monès (H), «Le malikisme et l'echec des fatimides en Ifriqiya», in *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962.



Rosenthal (E.I), *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambrige, 1968.

Ruiz (T.F), «Festivités, couleurs et symbols au XVème siecle», in *Annales E.S.C.*, 46ème Année, nº 3, 1991.

Sagne (J.c), *La loi du don*, Presses Universitaire, Lyon, 1997.

Schmitt (J.C), *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Gallimard, Paris, 1990.

Seringe (P.H), *Les symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours*, Les éditions Le Hameau, Paris, 2003.

Sourdel (D), «La politique religieuse du calife ᶜabbāsīde al Mámûn», in *REI*, XXX, 1962.

Terrasse (H), «Un tournant de l'histoire musulmane, Le XIè s. en Berbérie» in *Hesperis*, XXXIV, 1947.

Veblen (T), *Théorie de la classe de loisir*, Gallimard, Paris, 1970.

Wintroub (M), «l'ordre du rituel et l'ordre des choses : L'entrée royale d'Henri II à Rouen (1550)», in *Annales Histoire, sciences sociales*, 56ème année, nº 2, 2001.



فهرس المحتويات

edots

مطبعة دار الكتب ـ منطقة بئر حسن ـ بناية البارادايز ٨٥٣٧٥٣ /٠١

٠٠/٠٨/١٤٥٩



إسلام السّاسة

□ إسلام الساسة حقيقة بدهية في مجتمعاتنا، إذ لا فصل البتّة بين الديني والسياسي في الثقافة الإسلامية. والحقيقة البدهية الأخرى هي أن السلطة السياسية ليست مجرّدة كلياً عن صفة القداسة، إذ إن المقدس، خفياً كان أم ظاهراً، حاضرٌ دوماً في السلطة وملتصق بها أشدّ الالتصاق.

□ فالدين، بما هو وازع باطني ضاغط، مولِّدٌ هو نفسه للطاعة والانقياد والخضوع والاستسلام لأُولي الأمر. ولطالما كان الدين الموظَّف عندنا في السياسة هو "الحيلة" التي ساهمت في تدجين العوام وأدّت إلى قبولهم للعنف الذي يشرعنه الدين.

□ وقد كان إسلام الساسة على مرّ التاريخ إسلام "ممسرح" يقوم على توظيف المقدّس على أوسع نطاق... وكل الأشكال التي تتمّ بها "مسرحة" الديني - من خطاب وتوظيف للفضاء والزمن الدينيين ومراسم التنصيب والطقوس الاحتفالية وتقريب العلماء... الخ - إنما تُساهم في تشكّل صورة السياسي الدينية من خلال استحضار اللاوعي الجماعي لانموذج "الملك المقدّس" في العصور الميثية الغابرة. وهنا بالضبط تتبدى أهمية "الكيد" في تشكيل السياسي لصورة دينية كاريزمية تهفو إليها نفوس الرعية وتنقاد لها. فالديني يغطي السياسي بلباس منتظر يسمح بحجب العُرى السياسي.



دارُ الطّليعة للطّباعة والنّشر - بيروت